Besides the main topic this book also treats of

Subject No.	*On page*	*Subject No.*	*On page*

Die Selbstbezeichnung Jesu:

Der Sohn des Menschen.

Eine

biblisch-theologische Untersuchung

von

Heinrich Appel,
Konrektor zu Malchin i. M.

Beholtz'sche Buchhandlung, Stavenhagen.
1896.

Herrn Konsistorialrat

Professor D. Dr. L. Schulze

zu Rostock,

seinem Lehrer,

in dankbarer Verehrung

gewidmet

vom Verfasser.

Vorrede.

Die Lehre Jesu ist in den letzten Jahren mehr denn je zum Gegenstand wissenschaftlicher Untersuchungen gemacht worden. Das Hauptinteresse der Forschung richtete sich auf den Begriff Reich Gottes, und hierüber liegen eine ganze Reihe von Einzelabhandlungen vor. Es ist jedoch klar, daß man erst dann eine deutliche Vorstellung vom Umfang und Wesen der βασιλεία τοῦ θεοῦ erhalten kann, wenn die einzelnen Faktoren, welche dieser allgemeine Begriff umschließt, genau bestimmt sind. Sehr lohnend würde nach dieser Seite jedenfalls eine genaue Untersuchung über das vom Herrn so stark betonte Vaterverhältnis Gottes zu den Menschen sein. Von gleicher Wichtigkeit aber ist eine Untersuchung der Selbstbezeichnung des Herrn. Je länger je weniger wird man sich der Einsicht verschließen können, daß diese im Alten Testamente, in der Stelle Dan. 7, 13 biblisch fundiert ist. Und schon aus diesem Grunde verdient der Begriff ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου eine größere Beachtung als ihm in der letzten Zeit zu Teil geworden.

Was die Erklärung der Danielstelle selbst anlangt, so bin ich zu der Überzeugung gekommen, daß die Wolkenfahrt des Menschensohnes nach der Anschauung des Propheten nicht, wie man bis dahin allgemein annahm, vom Himmel zur Erde geht, sondern in umgekehrter Richtung erfolgt. Daß Holsten schon vor mir, in der Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie, Jahrg. 1891, dieselbe Ansicht von der Wolkenfahrt vorgetragen, erfuhr ich erst, als meine Untersuchung über Dan. 7, 13 im Prinzip abgeschlossen war.

Holsten ist auch von ganz anderen Voraussetzungen aus zu der uns gemeinsamen Erklärung gelangt, zu dem unterscheiden wir uns grundlegend

in der Bestimmung des Gebrauchs, welchen Jesus von der Danielstelle gemacht. Somit bildete Holstens Aufsatz kein Hindernis für die Veröffentlichung dieser Arbeit. Der Herr Kirchenrat Holsten selbst hat mich in liebenswürdigster und dankenswertester Weise aufgefordert, meine Resultate weiteren Kreisen bekannt zu geben.

Der eigentlichen Untersuchung über den Begriff Menschensohn habe ich eine Übersicht vorangeschickt über die verschiedenen Erklärungsversuche, welche derselbe erfahren. Leider kann die von mir gegebene Übersicht jetzt keinen Anspruch mehr auf Vollständigkeit erheben. Unvorhergesehener Hindernisse wegen mußte die Drucklegung der Schrift beim 4. Bogen auf lange Zeit unterbrochen werden. So habe ich die von Schnedermann, Lüttgert u. a. in ihren Abhandlungen über die Lehre vom Reiche Gottes gegebenen Erklärungen nicht mehr berücksichtigen können.

Malchin i. M., im August 1896.

Der Verfasser.

Inhaltsverzeichnis.

I.

Geschichte der Auslegung des Begriffs Menschensohn in der christlichen Kirche.

Erste Periode: Bis zur Reformation.

In der ersten Periode wird die grammatische Erklärung des Ausdrucks ganz vernachlässigt. Man legt besonderes Gewicht auf das Wort *ἀνθρώπου* und denkt dabei an einen bestimmten Menschen, vor allem an die Jungfrau Maria. Die Selbstbezeichnung des Herrn wird namentlich gegen diejenigen ins Feld geführt, welche an der wahren menschlichen Natur des Erlösers zweifeln. Der Menschensohn ist der Mensch gewordene Sohn Gottes.

1) Irenaeus[1]): Quoniam ex Maria, quae ex hominibus habebat genus, quae et ipsa erat homo, habuit secundum hominem generationem, factus est filius hominis.

2) Ammonius Saccas[2]): *δείκνυσι διὰ τούτου, ὅτι οὐ δοκήσει, ἀλλ' ἀληθείᾳ γέγονεν ἄνθρωπος, ἐκ Μαρίας σαρκωθείς.*

3) Tertullian[3]): Si ex deo patre est, utique non est ex homine. Si non ex homine, superest, ut ex homine sit matre.

---

[1]) contra Haer. lib. III, cap. 19.
[2]) Catena in Joh. cap. 1, 53.
[3]) adv. Marcionem Lib. IV. cap. 10. cf. auch: de Carne Christi, cap. 5 und 15.

4) Gregor von Nazianz[4]): *υἱὸς δὲ ἀνθρώπου δοκεῖ μοι λέγεσθαι καὶ διὰ τὸν Ἀδάμ, καὶ διὰ τὴν παρθένον, ἐξ ὧν ἐγένετο.*

5) Hieronymus[5]): Filius Dei factus est filius hominis, id est filius virginis Mariae.

6) Augustin[6]): Propter vos, qui erat filius Dei, factus est filius hominis, ut, qui eratis filii hominum, efficeremini filii Dei. Quid erat ille, quid factus est? Erat ille filius Dei; quid factus est? Filius hominis. Eratis vos filii hominum. Quid estis facti? Filii Dei. — Nos filii hominum per concupiscentiam carnis, ille filius hominis per fidem virginis.

7) Cyrill von Alexandrien[7]): *ὁ αὐτὸς υἱὸς ἀνθρώπου διὰ τὸ ἡνῶσθαι σαρκί, καὶ καθ' ἡμᾶς ὑπομεῖναι γέννησιν ἐκ γυναικός.*

8) Eythymius Zigabenus[8]): *υἱὸν δὲ ἀνθρώπου καλεῖ ἑαυτὸν βεβαιῶν ὅτι κατὰ ἀλήθειαν σεσάρκωται καὶ οὐ κατὰ φαντασίαν. — ἄνθρωπον δὲ νῦν λέγει τὴν μητέρα αὐτοῦ, ἄνθρωπος γὰρ λέγεται οὐ μόνον ὁ ἀνὴρ ἀλλὰ καὶ η γυνή.*

Die folgenden Väter lassen es dahingestellt, ob Jesus sich mit dem Begriff *ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου* als Sohn Marias oder einer anderen heilsgeschichtlichen Persönlichkeit bezeichne. Eusebius, Epiphanius und Chrysostomus machen in dieser Hinsicht keine bestimmten Angaben. Bemerkenswert ist, daß die beiden ersteren Daniel 7, 13 zur Erklärung des Begriffs heranziehen.

9) Justinus Martyr[9]): *υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου ἑαυτὸν ἔλεγεν, ἤτοι ἀπὸ τῆς γεννήσεως τῆς διὰ παρθένου, ἥτις ἦν ὡς ἔφη ἀπὸ τοῦ Δαβίδ, καὶ Ἰακώβ, καὶ Ἰσαάκ, καὶ Ἀβραὰμ γένους, ἢ διὰ τὸ εἶναι αὐτὸν, τὸν Ἀδὰμ (?) πατέρα καὶ τούτων τῶν κατηριθμημένων, ἐξ ὧν κατάγει ἡ Μαρία τὸ γένος.*

10) Isidor von Pelusium[10]): *υἱὸς ἀνθρώπου ἢ τοῦ Ἀδάμ, ἢ τῆς παρθένου, ἐξ ἧς τὴν σάρκα προείληφεν.*

---

4) oratio 36.

5) Comm. in Ps. 8, 5.

6) Serm. ad populum, serm. CXXI ad. Joh. 1, cf. auch contra Faust. Manich. lib. II, cap. 4, lib. V, cap. 4, Serm. contra Arian. lib. I, cap. 8, contra Maximinum Arianum lib. II cap. 20.

7) in Actis concilii Ephesini.

8) Comm. in quattuor evangelia ad Matth. 8, 20.

9) Dialogus cum Tryphone.

10) Catena in Matth. ad cap. 16, 13.

11) Eusebius[11]: *Ταῦτα δὲ σαφῶς οὐκ ἐφ' ἕτερον, ἀλλ' ἐπὶ τὸν ἡμέτερον σωτῆρα, τὸν ἐν ἀρχῇ πρὸς τὸν θεὸν, θεὸν λόγον ἀναφέροιτο ἂν, υἱὸν ἀνθρώπου διὰ τὴν ὑστάτην αὐτοῦ ἐνανθρώπησιν χρηματίζοντα* (zu Daniel 7, 13.)

12) Epiphanius[12]: *λόγος γὰρ ἦν, θεὸς ἦν ἀεὶ, πνεῦμα ἦν, δύναμις ἦν, ὡς τὸ κοινὸν ὄνομα, καὶ παρὰ ἀνθρώποις χωρητὸν ἀνελάμβανεν εἰς ἑαυτὸν, οὕτω καλούμενος υἱὸς ἀνθρώπου, υἱὸς ὢν θεοῦ, καὶ ἐν προφήταις πρὸ ὢν ὠνομάζετο, ὅπερ οὔπω ἐν σαρκὶ ἦν, διὰ τὸ μέλλον ἐν αὐτῷ τελειοῦσθαι, ὡς καὶ Δανιὴλ ἔφη. εἶδεν ὡς υἱὸν ἀνθρώπου ἐρχόμενον ἐπὶ τῶν νεφελῶν.*

13) Chrysostomus[13]: *υἱὸν δὲ ἀνθρώπου ἐνταῦθα οὐ τὴν σάρκα ἐκάλεσεν, ἀλλ' ἀπὸ τῆς ἐλάττονος οὐσίας ὅλον ἑαυτὸν, ἵν' οὕτως εἴπω, ὠνόμασε νῦν. καὶ γὰρ τοῦτο ἔθος αὐτῷ, πολλάκις μὲν ἀπὸ τῆς θεότητος, πολλάκις δὲ ἀπὸ τῆς ἀνθρωπότητος τὸ πᾶν καλεῖν.*

Merkwürdig ist die Deutung des Origenes[14]: *δυνάμεθα καὶ τὴν αἰτίαν εὑρεῖν τοῦ συνεχῶς τὸν σωτῆρα υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου ἢ υἱὸν ἀνθρώπου ἑαυτὸν ὠνομακέναι, δηλοῦντα ὅτι ὥςπερ ὁ θεὸς ἀνθρώπους οἰκονομῶν, ὡς ἐν παραβολαῖς ἄνθρωπος λέγεται, τάχα δὲ πῶς καὶ γίνεται, οὕτως καὶ ὁ σωτὴρ προηγουμένως, υἱὸς ὢν τοῦ θεοῦ, καὶ θεὸς ἐστὶ καὶ υἱὸς τῆς ἀγάπης αὐτοῦ, καὶ εἰκὼν τοῦ θεοῦ τοῦ ἀοράτου. οὐ μένει δὲ ἐν ᾧ ἐστι προηγουμένως — ἀλλὰ γίνεται υἱὸς ἀνθρώπου.*

Zweite Periode: Von der Reformation bis zum Anfang des 19. Jahrhunderts.

In dieser Periode sind vier Klassen zu unterscheiden. Ueberall macht sich die genauere Kenntnis des Hebräischen geltend. Das zeigt sich sogar bei den Auslegern der ersten Klasse, welche den Begriff im Sinne der Väter dogmatisch verwerten, aber nicht mehr an die Vaterschaft eines bestimmten Menschen denken. Die zweite Klasse erinnert an die im A. T. gebräuchliche Gegenüberstellung von b^e^ne isch und b^e^ne Adam, wo dann

11) Hist eccl. lib. I, cap. 2.
12) adv. Haer. lib. tom. I (haer. LVII).
13) Chrysostomus, hom. in Joh. XXVII. ad. cap. 3, 13.
14) Comm. in Mt. tom. XVII § 20.

letzterer Ausdruck die armen und niedrigen Glieder des Volks bezeichnet, und gelangt so zu einem ähnlichen Resultat wie die erstere, ohne sich gleich ihr in erster Linie von dogmatischen Rücksichten bestimmen zu lassen. Die dritte spricht dem Begriff ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου jede tiefere Bedeutung für die Lehre Jesu ab, indem sie, auf den syrischen Sprachgebrauch fußend, die Selbstbezeichnung des Herrn mit „ich“, „man“ übersetzt. Die vierte legt alles Gewicht auf den ersten Artikel, ὁ, muß aber, da man den Begriff in irgend welche Beziehung zur atl. Schrift setzen möchte, τοῦ ἀνθρώπου auf Adam deuten, was in grammatischer Hinsicht einen Rückschritt den anderen Klassen gegenüber bedeutet.

I*).

1) Ulrich Zwingli[1]): Filius hominis periphrasis est hominis, sed haec periphrasis proprietatem rei explicat. Vult enim indicare, se per omnia (peccato excepto) hominem verum esse et nobis similem.

2) Joh. Calvin[2]): Sehr interessant ist seine Erklärung der Stelle Dan. 7, 13: Apparuit Danieli quasi filius hominis, qui postea vere et re ipsa hominis filius — propheta dicit, sibi apparuisse tamquam filium hominis, quia nondum Christus induerat carnem nostram — sequitur, Christum non fuisse hominem ab initio, sed tantum figurative apparuisse.

3) Mart. Bucer.[3])

4) Wolfg. Musculus.[4])

5) Joach. Camerarius.[5])

6) Joh. Vorstius[6]).

7) Corn. Jansen.[7])

8) Christ. Schoettgen.[8])

*) Aus der großen Zahl der hierher gehörigen Ausleger haben wir nur die wichtigeren angeführt.

[1]) Annot. in ev. Mtth. cap. 8, 20.

[2]) Praelect. in Dan. cap. 7, 13. cf. auch Comm. in Joh. cap. 5, 27; 6, 53, 6 etc.

[3]) Ennarrat. in ev. Mtth. cap. 9, 6.

[4]) Comm. in ev. Joh. cap. 5, 27.

[5]) in Matth. cap. 9, 6.

[6]) de Hebr. N. T. cap. 13 § 2.

[7]) Comm. in conc. ev. ad Joh. 1, 52; 5, 27.

[8]) Lex. Gr.—Lat. in N. T.

II.

9) Grotius[9]: sciendum igitur, adam et ben adam Hebraeis saepissime designare hominem contemptae sortis. Neque aliter bar enasch accipiendum apud Danielem 7, 13, ubi de Messia agitur; dicit enim ei, qui filius hominis, i. e. contemptae sortis videbatur, datam esse regiam potestatem.

10) Christoph Cellarius.[10]

11) Aug. Heumann.[11]

12) Gottfr. Less.[12]

13) Joh. Sal. Semler[13]: videtur omnino phraseos origo esse eadem ac illud proverbium de Galilaeis seu hominibus vilibus, et prae Hebraeis, qui ex Hebraeis sint, contemptis.

14) Joh. Georg Rosenmüller.[14]

III.

15) Flacius Illyricus[15]: filius hominis, i. e. unus quispiam homo.

16) Beza[16]: assentior illis, qui hebraicam phrasim esse volunt pro homine sicut Homerus saepe *υἱοὺς Ἀχαιῶν* (filios Achivorum) vocat Achivos. Sicenim omnino accipitur capite 51 Jeremiae et aliis locis plurimis: quamvis vetus interpres fere vertat plurali numero: filii hominum. Sed hoc addo, propterea quod familiare est Hebraeis, ut de se loquantur in tertia persona, ideo accipi loco pronominis primae personae, in evangelica historia: in qua non memini quemquam praeter unum Christum filium hominis vocatum, idque tum demum, quum ipse de se loquitur.

---

9) Comm. ad Matth. 8, 20.
10) Progr. de filio hominis 1680.
11) Progr. de quaestione, cur filius Dei perfrequenter se appellarit filium hominis 1740.
12) Progr. de filio hominis 1776.
13) not. ad paraphr. ev. Joh. cap. 1, 52.
14) Schol. ad Matth. 8, 20.
15) Clavis, vox: filius.
16) Ann. ad Matth. 8, 20.

17) Jo. Coccejus[17]): hoc nomine frequentissime Christus se indigitat, ita ut, quoad externam speciem, nihil aliud videatur significare, quam hic homo: ut Judaei tum loquebantur dicentes hic homo pro ego.

18) Joh. Jac. Hess.[18])

19) H. E. G. Paulus[19]): Menschensohn ist ohne allen Nachdruck Mensch überhaupt: Ez. 1, 2. Der Morgenländer vermeidet das Ich und nennt daher sich selbst gerne in der dritten Person. Den Verehrern des Messias aber scheint, was bei ihm meist nur angenommene Redensart gewesen sein mag, wie es bei verehrten Personen zu geschehen pflegt, gewichtiger geworden zu sein. — Da Jesus von sich gewöhnlich „dieser Mensch" sagte, so nahm dies die Andacht seiner Verehrer so hoch als möglich und bezog es auf Dan. 7, 13.

20) Fritzsche[20]): Dubitari noli, quin Jesus se *τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου* dixerit eo sensu, quo suffecto in pronominis l. nomine de nobis interdum loquimur, tamquam de altero h. s.: filius ille parentum humanorum (nam *τοῦ ἀνθρώπου* sensu collectivo accipiendum) qui nunc loquitur, homo ille, quem bene nostis, i. e. ego.

IV.

21) Dan. Heinsius[21]): Hellenistis *υἱὸς ἀνθρώπου* dicitur Ezechiel, cum ubique Dominus Servator *υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου* dicatur, primi hominis respectu sine dubio, qui Adam, sive *ὁ ἄνθρωπος*, vocatur. Ut *ὁ ἄνθρωπος* sit homo primus: *υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου*, qui post illum sic *ἐξόχως* dicitur, idem qui secundus Adam dicitur.

22) Lightfoot[22]): semen Adamo promissum, Adamus secundus.

23) Joh. Albr. Bengel[23]): Ut Adamus I cum tota progenie dicitur homo, sic Adamus II dicitur filius hominis. Videtur articulus respicere Dan. 7, 13.

---

[17]) Schol. in ev. Matth. cap. 8, 20.
[18]) Leben Jesu, I, 160, 261, 269.
[19]) Commentar zum N. T. zu Matth. 8, 20.
[20]) Ev. Matth. Lips. 1826 pag. 320.
[21]) Exerc. sacr. zu Matth. 8, 20.
[22]) Hor. hebr. in ev. Matth. cap. 16, 13.
[23]) Gnomon N. T. zu Matth. 16, 13.

24) Joh. Dav. Michaelis[24]).

25) Georg Wilh. Rullmann[25]).

Eine selbstständige Stellung nimmt ein:

26) Jac. Gaillardus[26]): Er betonte noch stärker als Bengel, daß Jesus durch die Stelle Dan. 7, 13 veranlaßt worden, sich ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου zu nennen. Doch nimmt er zugleich einen tieferen Sinn des Ausdrucks an. Der Herr habe sich damit als den verheißenen Weibessamen, als den allen atl. Frommen verheißenen Menschen bezeichnen wollen.

Dritte Periode: Das neunzehnte Jahrhundert.

Die Forschung des 19. Jahrhunderts charakterisiert sich auf den ersten Blick durch die erhöhte Aufmerksamkeit, welche sie der Danielstelle widmet. Von den vier Richtungen der vorigen Periode verschwinden II und III gänzlich (doch vergl. II. Per. 20), I und II aber erscheinen in durchaus verjüngter Gestalt.

Die altdogmatische Auffassung stützt sich in erster Linie auf Dan. 7, 13. Schon in dieser atl. Weissagung sollen die Gegensätze zwischen Gottessohn und Menschensohn zu finden sein. Vielfach aber läßt man Jesum nicht im Gegensatz zu seiner göttlichen Abstammung, sondern im Gegensatz zu seiner messianischen Würde betonen, daß er Menschensohn sei und daher auch menschliches erdulden müsse.

Die in der vorigen Periode nur sehr vereinzelt auftretende Deutung des Begriffs im emphatisch-hohen Sinne erfreut sich im 19. Jahrhundert großer Beliebtheit. Nur übersetzt man nicht mehr: „Der zweite Adam", sondern: „Der ideale Mensch," „Der Mensch, auf den die Geschichte abzielt" und findet in der Bezeichnung Menschensohn nur dem Sinne, nicht aber dem Wortlaute nach, den paulinischen Begriff ὁ δεύτερος Ἀδάμ wieder. Diese Klasse von Auslegern hat durchweg der Danielweissagung gegenüber eine freiere Haltung eingenommen. Wie Jac.

---

[24]) Kommentar zum Ev. Matth. 8, 20.

[25]) de sensu, quo Jesus se filium hominis dixit, ed. Rintelii 1785.

[26]) Specimen quaestionum in novum instrumentum de filio hominis, Lugduni-Batavorum 1684.

Gaillard, II. Per. 26, beschränkt man sich meistens darauf, Dan. 7, 13 als Quelle des Ausdrucks ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου anzuerkennen, betont aber zu gleicher Zeit, daß der Herr noch einen tieferen Sinn mit demselben verbunden habe. Daneben fehlt es aber auch nicht an solchen Exegeten, welche schon in der Monarchieenweissagung, namentlich in den dort geschilderten Beziehungen des Menschensohnes zur Gesamt-Menschheit die Ansätze zu dem idealen Menschen finden wollen.

Ganz neu aber und dieser Periode durchaus eigentümlich ist die Auffassung, wonach der Begriff Menschensohn zur Zeit Jesu ein mehr oder weniger gebräuchlicher Messiastitel gewesen sein soll. Zu dieser Annahme dürfte vor allen Dingen das eifrige Studium der atl. Pseudepigraphen, dem man sich nach der Wiederauffindung des Henochbuches hingab, beigetragen haben.

1. Die altdogmatische Auffassung und ihre Abarten.

a) Menschensohn Gegensatz von Gottessohn.

1) Meyer[1]): „Das Bewußtsein aber, von welchem aus Jesus diese danielische Bezeichnung sich aneignete, war die Antithese der Gottessohnschaft — deren δόξα er verlassen hatte, um als jener danielische ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου in einer ihm nicht ursprünglichen Daseinsform zu erscheinen."

2) von Cölln[2]): „Die Formel ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου floß aus Dan. 7, 13, 14, wo in einer Vision der zukünftige König als Sohn des Menschen erscheint. Daher legt sich Jesus den Namen Menschensohn nicht nur hinsichtlich seiner menschlichen Schicksale, sondern auch in Beziehung auf seine göttliche Herrlichkeit bei."

3) O. Krabbe[3]): „Jesus, indem er diesen Messiastitel wählte, wollte damit hervorheben, daß er, ungeachtet er ἐν ὁμοιώματι σαρκὸς ἁμαρτίας erschienen sei, er dennoch der Sohn Gottes, der Messias sei, dem jene messianischen Vorrechte zuständen."

---

1) Kommentar zu Matth. 8, 20.
2) Biblische Theologie, 1836, Bd. II, S. 16.
3) Vorlesungen über das Leben Jesu, Hamburg 1839, S. 182.

4) W. Gaß[4]: „Ille, cujus cum superiore auctoritate ac loco id conjunctum est, quod inter homines exstitit, seu qui hominum de genere natus, divina insuper virtute et potestate pollet Deique officia suscepit!"

5) Tholuck[5]: Es solle das Moment des Erschienenseins in der Menschheit, also im Gegensatze zur höheren Natur, durch dieses Prädikat hervorgehoben werden.

6) Hengstenberg[6]: „Die Bezeichnung findet sich außer in den Aussprüchen, die von Christi Zukunft zum Gerichte handeln, vorzugsweise in solchen, die seine Niedrigkeit, Schmach und Leiden treffen. Sie erscheint in diesen Stellen nur dann als angemessen und bedeutungsvoll, wenn sie ihre Beleuchtung aus Daniel erhält, wo mit dem Erscheinen als Menschensohn zugleich die himmlische Hoheit verbunden ist. Sie gewinnt dann apologetische Bedeutung. Sie räumt ein, was vor Augen liegt, deutet aber zugleich hin auf den verborgenen Hintergrund der Hoheit. — Die Voraussetzung dieser zahlreichen Aussprüche bildet die menschliche Niedrigkeit Christi. Sie haben im Verhältnis zu ihr apologetische Bedeutung."

7) Nebe[7]: Der Herr unterscheide mit seiner Selbstbezeichnung zwischen zwei Existenzweisen, seiner vorzeitlichen und zeitlichen. Er bekenne sich mit dieser Selbstbezeichnung als den ins Fleisch gekommenen, Mensch gewordenen Sohn Gottes.

8) Philippi[8]: Jesus bezeichne mit dem Begriff seine gegenwärtige Niedrigkeit sowohl im Gegensatz zu seiner göttlichen Abstammung, wie zu seiner zukünftigen Hoheit.

9) Geß[9]: Es müsse vor einer einseitigen Betonung der Prophetie Daniels als des Ausgangspunktes der Selbstbezeichnung Jesu gewarnt werden. Man laufe sonst Gefahr über der Gleichheit die Ungleichheit, über dem Hinblick Jesu auf jene Prophetie die originale Selbstständigkeit des Selbstbewußtseins, das sich in Jesu Reden abspiegele, zu vergessen. Mit Bezugnahme auf Stellen, wo dem Menschensohn die

---

4) De utroque Christi nomine, 1840.
5) Kommentar zum Ev. Joh. 6. Aufl. Hamburg, 1844.
6) Christologie des Alt. Test. III 1, 2. Ausg. 1856, S. 16 ff.
7) Ueber den Begriff des Namens ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου, Denkschrift des herz. nassauischen ev.-theol. Seminars zu Herborn, 1860.
8) Kirchl. Glaubenslehre 4/1 S. 389.
9) Christi Person und Werk I, S. 190 ff.

göttlichen Thätigkeiten der Sündenvergebung, des Gerichts, der Herrschaft über die Engel zugeschrieben werden, also Thätigkeiten, welche weit über die Fähigkeiten der menschlichen Natur, selbst der vollendeten Natur hinausgehen, erklärt er den Ausdruck: Die Erscheinung der göttlichen Majestät in der Form des menschlichen Lebens.

b) Menschensohn Gegensatz von Messias.

10) de Wette[10]): „Wir müssen annehmen, daß sich Jesus den Menschensohn nannte, weil er in seiner menschlichen, unscheinbaren Individualität den Messias darstelle, gerade so wie Daniel die menschliche Gestalt desselben bezeichnen will, so wie Ezechiel sich Gott gegenüber als schwachen Sterblichen darstellt, so daß der Ausdruck für diejenigen, welche nicht an Daniel 7, 13 dachten, nichts weiter hieß als: dieser Mensch, in Beziehung auf jene Stelle aber: dieser unscheinbare Mensch, der trotz seiner Niedrigkeit dazu bestimmt ist, das zu sein, was der Prophet bestimmt hat."

11) Wendt[11]): Indem er in dem Begriffe Menschensohn eine Zusammenfassung dieser beiden Momente, der messianischen Würde und des schwachen, menschlichen Wesens ausgedrückt fand, gab er diesem Begriff einen tieferen Inhalt, als in welchem derselbe an der Stelle Dan. 7, 13 mit Bezug auf den Repräsentanten des Volkes Gottes gemeint war."

12) Baur[12]): Jesus habe den Begriff aus Dan. 7, 13 abgeleitet, wie dies deutlich hervorgehe aus den Stellen, wo von der Wiederkunft des Menschensohnes die Rede sei. Doch könnte auch der Ausdruck erst später von den Jüngern auf Daniel bezogen sein. Jedenfalls verstanden ihn die Juden nicht als einen Anspruch auf Messianität, und Jesus wählte ihn in der Absicht für sich, nicht um damit so direkt zu sagen, daß er der Messias sei, sondern vielmehr um im Gegensatze gegen die nur Glänzendes vom Messias erwartenden jüdischen Vorstellungen sich schlechthin als Menschen zu bezeichnen, nicht als Menschen im idealen Sinne, sondern als den, der alles Menschliche leidet, qui nihil humanum a se alienum putat.

---

[10]) zu Matth. 8, 20.

[11]) Der Inhalt der Lehre Jesu, Gött. 1890. S. 443.

[12]) Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie 1860, S. 274, Biblische Theologie, 1864, S. 76 ff.

13) Hilgenfeld[13]): Daniel 7, 13 sei die Quelle der Selbstbezeichnung des Herrn. Der Ausdruck habe in einer großen Reihe von Stellen rein messianische Bedeutung. Aber durch Jesum sei die gangbare Messiasvorstellung der Juden verklärt, vergeistigt und in dieser neugeborenen Gestalt zu ihrer weltgeschichtlichen Bedeutung erhoben worden. Denn als ein irdischer Mensch habe er die ganze überirdische Herrlichkeit des Messias in Anspruch genommen und mit dem Ausdruck „der Menschensohn" sich als den gekommenen Messias angekündigt, obwohl die ganze Herrlichkeit desselben erst der Zukunft angehöre. Der Name Menschensohn im Sinne Jesu habe die Bedeutung, daß er die Niedrigkeit der äußeren Erscheinung in die Hoheit des Messias einschließe.

14) Colani[14]): „Une humilité profonde unie à la joyeuse assurance, d'être l'objet de la prédilection divine, la conviction, qu'il n'est rien par lui, même jointe à la persuasion, que le Père céleste est en lui dans toute sa plénitude."

15) Nösgen[15]): „Seine Menschensohnschaft bedurfte weder einer Erläuterung noch eines Nachweises, sie lag vor aller Augen; wohl aber war eine stete Belehrung darüber nötig, daß er, wiewohl Menschensohn doch der Messias sei, und daß ihm, dem Messias, wenn er als Menschensohn erscheinen wollte und mußte, dies und jenes einst und jetzt widerfahren werde."

c) Menschensohn Gegensatz zu Gottessohn, sofern letzteres Bezeichnung für den erhöhten Messias ist.

16) Holstens frühere Ansicht[16]): Unter dem Einflusse paulinischer Vorstellungen vom *υἱὸς τοῦ θεοῦ ἐν δυνάμει* Röm. 1, 4 und *ἐν ἀσθενείᾳ* 2. Kor. 13, 4 meinte H., Jesus habe sich in der Gegenwart als der Messias-Menschensohn gefühlt, dazu bestimmt, mit dem Eintritte des Reiches Gottes in die wahrhafte Daseinsform dieses Menschensohnes, in die Daseinsform des Messias-Gottessohnes einzutreten. Aehnlich O. Pfleiderer, Die Religion 2c. 1869, Bd. II, S. 424 ff.

---

[13]) Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie 1863, S. 327 ff.

[14]) Jésus-Christ et les croyances messianiques de son temps, 1864, S. 77.

[15]) Christus, der Menschen- und Gottessohn, 1869, S. 67 und Geschichte der ntl. Offenbarung, I, 1, S. 155 ff.

[16]) Zum Evangelium des Paulus und Petrus S. 180.

Die 16 Ausleger, deren Ansichten wir hier kennen lernen, geben dem Begriff Menschensohn eine solche Fassung, daß dadurch die Leidensaussagen Jesu erklärt werden. Dabei wird man aber den Hoheitsansprüchen nicht gerecht, und viele Erklärer müssen dieselben durch ein „obgleich“ mit dem Ausdruck verbinden. Weil es sich aber immer um den einen Begriff handelt, läßt sich doch auch erwarten, daß er stets dasselbe ausdrücken soll. Deshalb betonen andere, daß schon im danielischen Menschensohne göttliche Hoheit und menschliche Niedrigkeit mit einander verbunden seien und meinten sowohl Aussprüche wie Matth. 9, 6; 12, 8 2c., als auch solche wie Matth. 8, 20, Marci 8, 31 2c. aus der Selbstbezeichnung Jesu ableiten zu können. Doch wird dadurch nichts gebessert, denn es tritt ja dann das eine Mal ganz zurück, was an einer anderen Stelle die Hauptsache ist. Allen Vertretern dieser Hypothese aber ist entgegenzuhalten, daß durch die Zugehörigkeit einer Person zum Menschengeschlecht wohl erklärlich gemacht wird, daß sie leiden und sterben muß, nicht aber, daß sie so leidet wie Christus, nämlich allein von den Menschen und so stirbt, wie er, nämlich eines gewaltsamen Todes.

2. Die Deutung des Begriffs Menschensohn im emphatisch-hohen Sinne.

a) Der ideale Mensch.

17) Böhme[17]): Jesus habe den Begriff aus Daniel 7, 13 entlehnt. In dem Sinne: „Ich bin der von Daniel geweissagte Menschensohn“ könne der Ausdruck aber dennoch nicht gefaßt werden, da es sonst unverständlich sei, warum das Volk Jesum nicht als Messias erkannt habe. Wenn Jesus sich so bezeichnete, geschah dies zwar, um sich den Messias zu nennen, und dies mit einem aus der atl. Stelle entlehnten Ausdruck, aber doch auf die Weise, daß man bei der Anhörung desselben sich den Menschen κατ' ἐξοχήν denken sollte, das Ideal der Menschheit (cf. hierzu Herder, Vom Erlöser der Menschen, S. 139 ff.). Aber nur diejenigen Eigenschaften gehören zum Ideal der Menschheit, von denen

---

[17]) Augustis theol. Monatsschrift (2. Jahrg., Heft 12, S. 393—411) und: Versuch, das Geheimnis des Menschensohns zu enthüllen, 1839. S. 84, 85, 87, 90, 92.

es eine Idee giebt, also nicht Schönheit, Gesundheit, Stärke des Körpers, Reichtum 2c., wohl aber vor allem Tugendhaftigkeit, Weisheit und Religiösität. Jesus war dann aber auch für alle Menschen ohne Unterschied der Mensch, der Kosmopolit in der höchsten und edelsten Bedeutung des Wortes und darum auch derjenige, welcher allen Menschen als Gesetzgeber vorschweben soll — aber auch ihr König und Herr.

18) Olshausen[18]: „Der Name bezieht sich auf die menschliche Natur des Herrn, aber so, daß dieselbe in ihrer idealen Existenz aufgefaßt wird. Der Ausdruck hat seine Wurzel im alten Testament, welches in mehreren merkwürdigen Stellen, z. B. Daniel 7, 13 die Menschheit in ihrer Idee ins göttliche Wesen selbst versetzt."

19) Kling[19]: „Es liegt in diesem Ausdrucke das tiefste Selbstbewußtsein Christi von seiner Beziehung zur Menschheit angedeutet, und es liegt eine Mischung von Niedrigkeit und Erhabenheit darin."

20) Neander[20]: Der Ausdruck Menschensohn sei ein zur Zeit Jesu gebräuchlicher Messiastitel gewesen, wie aus Joh. 12, 34 hervorgehe. Doch habe der Herr eine tiefere Bedeutung in denselben hineingelegt. Er nenne sich Menschensohn in Beziehung auf seine menschliche Erscheinung, als den der Menschheit angehörenden, der in der menschlichen Natur für dieselbe so großes gewirkt hat, durch den dieselbe verherrlicht wird, welcher in dem vorzüglichsten, dem der Idee entsprechenden Sinne Mensch ist, der das Urbild der Menschheit verwirklicht.

21) Hase[21]: „Die Menschheit in sich vollendend und der ganzen Menschheit hingegeben."

22) Baumgarten-Crusius[22]: „Jesus hat den Begriff der Messianität, indem er diese Bezeichnung wählte, unter einem bestimmten Gesichtspunkte aufgefaßt, eine eigentümlich ideale Bedeutung hineingelegt."

23) Lutz[23]: „Der Name Menschensohn mag zwar zunächst seine historische Veranlassung gehabt haben in Daniel 7, 13, welches Buch gerade damals so ungemein viel galt, allein mit dieser bloß historischen Erklärung können wir uns nicht begnügen. — Marci 2, 38 nennt sich

[18] Biblischer Kommentar, 2. Aufl. I, S. 106.
[19] Studien und Kritiken 1836, S. 137.
[20] Das Leben Jesu Christi, 1837, S. 128—132.
[21] znl. Gesch. Jesu, S. 411.
[22] Kommentar zu Johannes, 1844, S. 77.
[23] Bibl. Dogmatik, 1847, S. 290 ff.

Jesus so als Herr über den Sabbat, wo in die Augen springt, daß dieser Ausdruck bezeichnet die Idee, das Urbild, den Repräsentanten der Menschheit. Joh. 5, 27: ἐξουσίαν ἔδωκεν αὐτῷ καὶ κρίσιν ποιεῖν, ὅτι υἱὸς ἀνθρώπου ἐστίν; weil Jesus das Ideal der gottgefälligen Menschheit ist, so kann auch er allein Richter sein der Menschen, denn diese werden gerade gerichtet nach ihrem Verhältnis zum Ideal der Menschheit."

24) Ebrard[24]): Jesus bezeichne sich mit dem Ausdruck Menschensohn nicht nur als König der zu erlösenden Menschheit, sondern auch im Gegensatze zu den durch die Sünde entmenschten Menschen als den einzig rechten, ächten, der Idee entsprechenden Menschen, der nicht von der Erde, sondern als der δεύτερος Ἀδάμ vom Himmel ist.

25) Ch. F. Schmid[25]): Zwar sei Daniel 7, 13 die geschichtliche Veranlassung des Ausdrucks gewesen, und offenbar nehme der Herr in Stellen wie Matth. 24, 30; 26, 64 ꝛc. auf sie Rücksicht, andrerseits gäbe es aber Aussprüche genug, welche nötigten, über die nackte Anspielung auf die gegebene danielische Prophetie hinauszugehen und den Inhalt dieser Aussprüche zu dem Wortsinn der Bezeichnung in nähere Beziehung zu setzen. In dem Wortsinn aber sei der Mensch sowohl nach seiner idealen Bedeutung, wie nach seiner Niedrigkeit gekennzeichnet. Darum müßte man neben Daniel 7, 13 auch Psalm 8, 5 als Grundstelle in Betracht ziehen. Beide Seiten, die Hoheit und Niedrigkeit seien an letzterer Stelle schön vereint.

26) H. Weisse[26]): Die Zurückführung des Begriffs auf Dan. 7, 13 sei ein Attentat auf die Originalität Jesu. Die Selbstbezeichnung des Herrn bedeute eine Steigerung der ursprünglichen Menschennatur, eine Wiedergeburt und Verklärung des natürlichen Menschen zum geistigen Menschen.

27) Schenkel[27]): „Er war Vertreter des niedrigen und gedrückten Volkes, andrenteils der, welcher sich bewußt ist, nicht nur ein Mensch zu sein, sondern der Mensch, wie er in jener allgemeinen Zeit der Ver-

---

[24]) Christl. Dogmatik 1851, II, S. 13.

[25]) Bibl. Theologie des neuen Test. 1853, zul. 1892, I, S. 180 ff.

[26]) Evangelische Geschichte 1838, I, S. 329, II, S. 319 ff., Philos. Dogmatik, I, S. 396 ff., III, S. 17 ff, Reden über die Zukunft der Kirche S. 238 ff., Evangelienfrage S. 100 ff., 210 ff., 224 ff.

[27]) Charakterbild Jesu, 3. Ausg., S. 265, Bibellexikon, Artikel Menschensohn.

wirrung auftreten mußte. Er war sich bewußt, der wahre, nach dem Bilde Gottes erneuerte, der demütige, aufopferungsfähige, jedem Leiden, jedem Schmerze, jeder Not des gemißhandelten Volkes sich von Herzen darbietende und aufschließende, sein armes Volk auf seinem Herzen tragende Mensch zu sein."

28) Wittichen[28]: Die Vorstellung des Buches Henoch vom Menschensohn sei veredelt, Jesus behaupte wirkliche Menschlichkeit von sich und nicht wie dort eine Erhabenheit über menschliche Schwächen. Sodann nehme er mit dem Ausdruck die vollendete Darstellung der Idee des Menschen in Anspruch und wolle schließlich nicht der jüdisch-theokratische Volkskönig sein, sondern einen Beruf an die Menschheit überhaupt haben, ein Mensch von Menschen und unter Menschen sein mit Hintenansetzung der Nationalität.

29) Beyschlags frühere Ansicht[29]: Der Menschensohn ist der himmlische Mensch, der ἄνθρωπος ἐπουράνιος, mit der reinen Menschheit als Wesenheit, in ihrer Verwandtschaft mit dem Göttlichen, doch müsse es dahingestellt bleiben, ob seine Präexistenz als eine reale zu denken sei, oder nicht vielmehr als eine ideale, als ein Vorhandensein des Messias im Rat und Willen Gottes.

30) Keerl[30] erklärt den Menschensohn für den gottmenschlichen Urmenschen mit realer Präexistenz.

31) Keim[31]: „In allen Aussagen über seine Menschensohnschaft giebt Jesus sich eine Beziehung zur Menschheit. Diese menschheitliche Bestimmung vollzieht er aber näher, oder er leitet sie ein dadurch, daß er ein ganzer und voller Mensch unter Menschen ist durch die grundsätzlichste echte Niedrigkeit und Dienstbarkeit. Mochte die Danielstelle mit ihren erhabenen Bildern ihn nicht erschrecken, weil er sie geistig deutete, wie sonst das Alte Testament — so hat die Psalmstelle ihn noch vielmehr ermuntert, diesen Titel zu nehmen und ihn auch bei Daniel zurechtzulegen, weil sie seine Bestimmung so zeichnete, wie sie anfing und von einem menschlichen Selbstbewußtsein ergriffen werden konnte, nämlich im Gang von unten nach oben."

---

28) Idee des Menschen S. 138 ff., Leben Jesu S. 141.
29) Christologie des Neuen Testaments, 1866, S. 26.
30) Der Mensch das Ebenbild Gottes, Band II, § 7.
31) Geschichte Jesu von Nazara, II, S. 78.

32) Mangold[32]): Mit Anlehnung an Daniel 7, 13 läßt Mangold Christum den Ausdruck gebrauchen, weil dieser sich als Messias zugleich auch als Mensch in der vollen Bedeutung des Wortes, unterworfen dem gemeinen Loos der Menschen bezeichnen wolle. Andrerseits aber, weil derselbe Messias als der Sohn des Menschen zugleich nicht in der Linie gewöhnlicher Menschenkinder rangiere, sondern die geschichtliche Erscheinung des der Idee der Menschheit entsprechenden Menschen sei, so befähige seine Eigenschaft als Menschensohn in diesem Sinne Jesum zugleich zum Träger der höchsten messianischen Prädikate.

33) Dorner[33]): Die Berufung auf Daniel 7, 13 sei berechtigt, leiste aber nicht das Nötige. Wenn Jesus sich Menschensohn nenne, so stelle er sich allen anderen Menschen gleich. Diese Bezeichnung habe er aber nur gewählt, weil sein Menschsein nicht das Primäre an ihm war. Wenn er aber seine Menschensohnschaft betone, so sage er damit von sich aus, daß er vollkommener als die andern dem Begriffe Mensch entspreche, daß er der Mensch edler Abkunft, der reine Sohn der Menschheit sei.

34) H. Schmidt[34]): Gerade die Danielstelle, auf welche unter allen Umständen Rücksicht genommen werden müsse, führe auf die Bedeutung idealer Menschheit und lasse den ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου in wesentlicher Gleichheit mit dem δεύτερος Ἀδάμ des Paulus erscheinen. Aber das Kommen auf den Wolken drücke doch andrerseits eine Herrschaftsstellung aus, wie sie hinausliege auch über das Wesen des idealsten Menschen.

* * *

Der Deutung, nach welcher unter ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου das Menschheitsideal zu verstehen ist, erwachsen in den Leidensaussagen ganz dieselben Schwierigkeiten, welchen den Auslegern der vorigen Klasse durch die Hoheitsansprüche des Menschensohnes bereitet wurden. Eine Anzahl von Exegeten hilft sich auch hier wieder mit dem Zauberwörtchen „obgleich", andere meinen, jemand könne sehr wohl der ideale Mensch sein

---

32) Theologische Arbeiten aus dem rheinisch-wissenschaftlichen Predigerverein, III. Band, S. 1 ff.

33) Lehre von der Person Christi, I. Teil, 2. Aufl., S. 82 ff., Christol. II., S. 219 ff.

34) Studien und Kritiken, 1889, S. 502.

und dabei doch das gemeinsame Loos seines Geschlechts tragen, noch andere wollen die Niedrigkeit des Menschensohnes aus seiner Hingabe au die Menschheit erklären. Damit wird aber wiederum einer wechselnden Bedeutung des Begriffs das Wort geredet. Im übrigen ist nicht mit Unrecht und zuletzt noch von Baldensperger gegen diese ganze Auffassung bemerkt worden, sie bedeute „ein gewaltsames Zurücktragen der Begriffswelt unserer Zeiten um mehr denn 1000 Jahre in eine ganz anders geartete Mitte."

b. Der Mensch, auf den die Menschheit angelegt ist.

35) Schleiermacher[35]): Er bezeichnet es als einen sonderbaren Einfall, den Begriff Menschensohn aus dem alten Testament abzuleiten, und betont aufs allerschärfste der Begriff, müsse aus sich selbst erklärt werden. Er übersetzt: „Der, auf welchen die ganze Menschheit angelegt ist."

36) von Hofmann[36]): Man lege zu viel in den Begriff hinein, wenn er den idealen Menschen bedeuten solle. Jesus werde durch denselben vielmehr als derjenige Mensch geschildert, auf welchen die ganze mit dem Erstgeschaffenen begonnene Geschichte der Menschheit abzielt. Der Ausdruck erinnere an die dem atl. Propheten Sacharja eigentümliche Bezeichnung des Messias als semach oder an die ntl. ὁ ἐρχόμενος.

37) Wörner[37]): „Daß auf ihn (Jesum) die menschlichen Geschlechtsregister abzielen, in ihm die ihr gegebene Verheißung sich erfüllt, die menschliche Natur ihre Vollendung, Heil und Sieg erlangt, das spricht er aus in dem Räiselworte: ich, der Menschensohn."

38) Luthardt[38]): Der Menschensohn sei der rechte Sproß des Menschen schlechthin, in welchem also die Geschichte und der Beruf des Menschen sich erfüllen sollte.

39) Cremer[39]): Daß gerade die Zugehörigkeit zu den Menschen, die innerlich bedingte Zugehörigkeit die Bezeichnung ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου

---

[35]) Einleitung in das neue Testament, S. 479 ff., der christliche Glaube, II., S. 99.

[36]) Der Schriftbeweis, II. 2, 1853, S. 53.

[37]) Lehre Jesu, S. 199.

[38]) Kommentar zu Joh. 1, S. 350.

[39]) Bibl. theol. Wörterbuch, 5. Aufl., 1888, S. 846 ff.

bestimme, folge aus denjenigen Stellen, in welchen dem Menschensohn beigelegt werde, was ihm als solchem nur in außerordentlicher Weise eignen könne, sofern nämlich in demselben nachdrucksvoll der Niedrigkeit, die in dieser Bezeichnung liege, die Hoheit dessen, der sich der Menschensohn nenne, gegenübertritt. — Daß Jesus υἱὸς ἀνθρώπου ist, sei nun zwar das erste, daß er ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου aber das zweite und Hauptmoment. „Die artikulierte Bezeichnung besagt, daß er das, was der Geschlechtszusammenhang für jeden mit sich bringt, in besonderer Weise für sich in Anspruch nimmt und damit in gewissem Sinne aus der Reihe der b^e^ne Adam heraustritt als der Einzige unter seines Gleichen. — Was im vollsten und eigenartigen Sinne demjenigen eignen muß, der sich ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου nennt, ist nicht sowohl das Menschsein, als die Menschensohnschaft. Unter allen Menschenkindern ist keiner in dem Maße Sohn oder Kind und eben darum den Menschen zugehörig als er. Wo haben wir nun im Zusammenhange der Offenbarungsreligion die Vorstellung einer einzigartigen, in ganz spezifischer Weise wertvollen und bedeutsamen Menschensohnschaft? — Da bietet sich sofort das Protevangelium dar. Der Menschensohn ist derjenige ihrer Kinder, auf den die sündig gewordene Menschheit von Anbeginn gewartet hat und warten mußte."

40) Grau[40]): „Der Menschensohn ist für Jesum derjenige Mensch, von welchem das alte Testament überall redet oder weissagt. Er ist der Weibessame, und wie Adam der Anfang, so der Adamssohn das Ziel der Menschheit, oder mit Paulus zu reden, ὁ δεύτερος Ἀδάμ."

* * *

Es liegt auf der Hand, daß die Deutung Schleiermachers ebenfalls von dem Vorwurfe „eines gewaltsamen Zurücktragens der Begriffswelt unserer Zeiten um mehr denn 1000 Jahre" getroffen wird. Wenn aber die folgenden Ausleger jene von Schleiermacher gegebene Erklärung in ein biblisches Gewand kleideten, so konnten sie dies nur um den Preis einer bedenklichen Annäherung an das Verfahren von Exegeten, die „um mehr denn 1000 Jahre" früher als wir gelebt und geschrieben haben.

[40]) Selbstbewußtsein Jesu, S. 197.

3. Die Berufshypothese.

41) Wessel Scholten[41]): Der Menschensohn sei der von Daniel (7, 13) seinem Volke verhießene Messias, ein von Gott eingesetzter, und hiermit nicht irdischer, sondern himmlischer König, welcher menschlich über Menschen regieren werde.

42) Fleck[42]): Es werde durch diesen Ausdruck bezeichnet derjenige Menschensohn, welchen Jedermann kennt, und von welchem jedermann spricht, der danielische, einerlei mit Messias.

43) Strauß[43]): Wenn auch an einigen Stellen der Ausdruck Menschensohn mit Mensch identisch sei, so sei er doch nicht „ich." An den meisten Stellen handle es sich um einen bestimmten Menschen. Auch komme man nicht überall mit der Bedeutung des idealen Menschen oder des verachteten Menschen durch, und es bleibe daher nur übrig, zur Erklärung des Ausdrucks den durch Matth. 23, 64 gewiesenen Weg zu beschreiten. Hier sei unverkennbar auf Daniel 7, 13 zurückgegangen. Aus Joh. 12, 34 folgert Strauß, daß der Ausdruck den Juden als Bezeichnung für Messias bekannt gewesen, aus Matth. 16, 13, daß er nicht die gewöhnliche war. Jesus habe unter allen Messiastiteln gerade diesen gewählt, weil derselbe von vorneherein höher gehalten war als die andern und nicht so leicht falschen Erwartungen Vorschub leisten konnte wie die andern.

44) Lücke[44]): fast ebenso.

45) Ritschl[45]): „Die Hoheit des Menschensohnes besteht in dem ihm von Gott gegebenen Beruf, der Herrscher über die Menschheit dadurch zu werden, daß er in selbstverleugnender, dienender Liebe sein Leben als ein von Gott anerkanntes Lösemittel zum Besten vieler giebt."

46) Rénan[46]): „Le royaume allait venir, et c'était lui, Jésus, qui était ce fils de l'homme, que Daniel en sa vision avait aperçu comme l'appariteur divin de la dernière et suprême révelation. —

---

41) Specimen hermeneutico-theologicum de appelatione *τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου* 1809.

42) De regno divino.

43) Das Leben Jesu kritisch bearbeitet, 3. Aufl., 1838, Teil I, S. 526 ff.

44) Kommentar zu Joh. 1, 52.

45) in den theol. Jahrb. 1851, S. 514, Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung II, S. 85.

46) Vie de Jésus, Paris 1863, S. 131 ff.

Dans le livre de Daniel au milieu de la vision des empires représentés des animaux, au moment, où la séance du grand jugement commence, et où les livres sont ouverts, un être „semblable à un fils de l'homme“ s'avance vers l'Ancien des jours, qui lui confère le pouvoir de juger le monde et de le gouverner pour éternité. Fils de l'homme est dans les langues sémitiques, surtout arméens, un simple synonyme d'homme. Mais ce passage capital de Daniel frappa les esprits; le mot de fils de l'homme devint, au moins dans certaines écoles, un des titres de Messie envisagé comme juge de monde, roi de l'ère nouvelle, qui allait s'ouvrir. L'application, que s'en faisait Jésus à lui même était donc la proclamation de sa messianité et l'affirmation de la prochaine catastrophe, où il devait figurer en juge, revêtu des pleins pouvoirs, que lui avait délégués l'Ancien des jours.“

47) Weizsäcker[47]): Der Begriff sei ein bloßes Citat zunächst aus Ezechiel, sodann aus Daniel 7, 13. „Zuerst schloß sich Jesus damit an die prophetische Gewohnheit, sich Menschensohn zu nennen, an, und der Ausdruck hatte dann in diesem Sinne, wo es sich um die Berufung auf göttliche Offenbarung und göttliche Vollmacht handelte, nichts auffallendes. Aber er bot zugleich durch jenen höheren Gebrauch der Apokalyptik die Gelegenheit, allmählich und planvoll in die messianische Selbstoffenbarung einzuleiten.“

48) Ebenso mit Berufung auf Ezechiel: Randrès[48]).

49) Holtzmann[49]): Der Ausdruck bezeichne im Anschluß an Daniel Jesum als den Messias und seine eigentümliche und centrale Berufsstellung im Kreise der Menschen.

50) Keil[50]): „Jesus kann seine Selbstbezeichnung nur nach Daniel 7, 13 gebildet haben. Der von Daniel in Menschengestalt Geschaute ist in Jesu Christo vom Himmel herabgekommen, um das Reich, das Gott ihm verliehen, auf Erden zu gründen.“

51) Bernhard Weiß[51]): Zwar sei der Ausdruck entschieden aus

---

[47]) Untersuchungen über die evangelische Geschichte 1864, S. 429.
[48]) Le fils de l'homme.
[49]) Ueber den Ausdruck Menschensohn, Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie, Jahrgang 8, 1865, S. 212—237.
[50]) Kommentar über das Matthäus-Evangelium zu Matth. 8, 20.
[51]) Meyers Kommentar, 7. Aufl., 1883, zu Matth. 8, 20.

Daniel entlehnt und beziehe sich auf den Beruf Jesu. Aber es müsse dahingestellt bleiben, ob jene danielische Stelle und ihre messianische Deutung dem Volke so geläufig war, daß man jene Kombination notwendig vollziehen mußte. Da Jesus nun den Ausdruck vorzugsweise anwende, wo von seinem einzigartigen Beruf und seinem dadurch bedingten Lebensschicksal die Rede sei, so hätten dadurch (selbst ohne Reflexion auf die Danielstelle) die Hörer auf den Beruf desjenigen Menschensohnes geführt werden können, der die Heilsvollendung herbeiführen sollte, d. h. auf den messianischen Beruf dazu.

52) Beyschlag[52]): Indem Beyschlag von seiner früheren Meinung absteht: „Der Gedanke selbst behält im Geiste Jesu etwas abstrakt Dogmatisches, Befremdliches," erklärt er nunmehr: „Der Menschensohn ist der gottbelehnte Träger des von oben stammenden, vom Himmel her zu stiftenden Reiches, ist der Bringer des Reiches Gottes."

53) Brückner[53]): Die große Bedeutung der Stelle Daniel 7, 13 erhelle schon daraus, daß die Selbstbezeichnung Jesu als des Menschensohnes bei keinem der Wiederkunftsaussprüche fehle. Fruchtbar für Jesum sei das Gesicht vor allem wegen des Gegensatzes zwischen den Weltreichen und dem von Gott gegründeten Reich gewesen. Letzteres solle ein Reich des Menschensohnes sein, d. h. (!) es solle das Menschheitsideal, wie dasselbe schon auf den ersten Blättern des Gesetzes, 1. Mos. 1, 27 — „der Mensch das Bild Gottes" — aufgezeigt sei, zu seiner Wahrheit führen, es solle des Menschenlebens Wert und Würde zum Ziel seines Strebens haben. Im Danielbuche werde das religiöse Bewußtsein Israels dem griechischen Menschheitsideal entgegengesetzt. Letzteres bestand im Genuß irdischer Güter, jenes in der Verehrung des ewigen Gottes. Jesus habe sich für den Messias Daniels entschieden, und wenn er sich auch in seiner Wirksamkeit zuerst auf Israel beschränkte, so habe er doch ein allgemein menschliches Ziel gewollt. Die Leiden Jesu aber resultierten aus der Ablehnung der volksbeliebten, nationaljüdischen Christusvorstellung, die den Sohn Davids als Wiederhersteller des jüdischen Reiches darstelle, und aus der Bevorzugung des danielischen Zukunftsbildes, welches allen Völkern Heil verspreche, wie dies aus der Antwort Jesu an seine Jünger bei Markus hervorgehe. Habe aber Jesus

[52]) Leben Jesu 1885, Ntl. Theologie 1891, I, S. 58—65.
[53]) Jahrbücher für protestantische Theologie, 1886, S. 254 ff.

in Anlehnung an die Danielstelle sich mit Menschensohn bezeichnen wollen, dann könne freilich diese Bezeichnung zu keiner Zeit dazu gedient haben, den Messiasentschluß als solchen zu verdecken und zu verhüllen, und daraus folge weiter, daß Jesus erst nach der Erklärung bei Caesarea Philippi den Begriff habe auf sich anwenden können. Wenn der Ausdruck auch bereits Marci 2, 10, 28 vorkomme, so erwachse daraus keine eigentliche Schwierigkeit. Der Evangelist habe die Erzählungen Marci 2, 1—12, 23—28, um einen sehr guten, sachlichen Zusammenhang herzustellen, mit Marci 2, 13—22 verbunden. Dem Matthäus-Evangelium aber sei die geschichtliche Folge immer gleichgültig.

54) Usteri[54]): Der Ausdruck deute sehr nachdrücklich auf den Beruf, auf die göttliche Mission, die Jesus in Bezug auf die Menschheit habe. — Allerdings solle Jesus als Menschensohn auch das Menschheitsideal offenbaren und entbinden. In der Danielvision kontrastiere die rein natürliche und darum tierisch gewordene Menschlichkeit bezw. Unmenschlichkeit mit der Menschlichkeit von oben her, aber sein Menschheitsberuf erschöpfe sich nicht in lehrender und darstellender Wirksamkeit. Als Menschensohn sei Jesus Begründer des Himmelreichs, neuer Gesetzgeber im Geiste desselben, Spender der Gnade dieses Reiches &c.

55) Baldensperger[55]): Als Quelle des Begriffs Menschensohn seien neben Daniel auch die pseudepigraphischen, apokalyptischen Schriften zu betrachten, und zwar verdiene hervorgehoben zu werden, daß selten die Kontinuität in der Fortentwicklung eines Begriffs deutlicher erkannt werden mag, als gerade bei dem Uebergange der Benennung Menschensohn aus dem Judentum in die christlichen Urkunden. Zunächst gäbe es eine ganze Reihe von Stellen, wo ähnlich wie im Henochbuche und (!) bei Daniel von dem Kommen des Menschensohnes in seiner himmlischen Herrlichkeit zum entscheidenden Gericht die Rede sei. Aber auch Tod und Leiden Jesu würden unter die triumphierende Bezeichnung gestellt. Der Kontrast sei bei Jesu ein bewußter und beabsichtigter, ein offener Protest gegen das jüdische Herrscherideal. Dies beweise die Gedankenantithese Marci 10, 45, Matthäi 20, 28, Lukas 19, 10; 22, 24—30. — Eben die exakte Korrespondenz zwischen der jüdischen Anschauung und dem christlichen Sprachgebrauch des Begriffs Menschensohn berechtige nicht,

---

[54]) Theologische Zeitschrift aus der Schweiz 1886, S. 1 ff.
[55]) Das Selbstbewußtsein Jesu, 2. Aufl., 1892, S. 169 ff.

ein Mysterium anzunehmen. Allerdings der offizielle ächt volkstümliche Name des Messias sei „der Menschensohn" nicht gewesen, aber bei jedem Synagogenbesucher und bei den Jüngern Jesu nicht zum wenigsten habe er so gut wie der Ausdruck Himmelreich messianische Gefühle erweckt.

56) Issel[56]: cf. Nr. 52.

57) Schmoller[57]: cf. Nr. 52.

58) Johannes Weiß[58]: Der Begriff stamme aus Daniel 7, 13 und war Bezeichnung für den Messias. In den Parusiesprüchen Jesu sei er ganz am Platze, ebenso auch in den Leidensaussagen, bei letzteren sei es auf den Kontrast abgesehen gewesen. Zu zwei anderen Gruppen von Aussagen aber passe die Selbstbezeichnung Jesu nicht. Die eine, Marci 2, 10, 28 sei von den Evangelisten fälschlich so gedeutet, als ob Jesus hier seine Messianität zu erkennen geben wolle, während das Wort ursprünglich nur den Menschen bedeute, in einer zweiten Gruppe, Matth. 11, 19; 16, 13 habe man statt der ersten Person Sing. den gebräuchlichen Namen Menschensohn eingesetzt.

59) Holsten[59]: Bei einer Untersuchung des Verhältnisses der mit dem Begriff *ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου* verbundenen Aussagen zu diesem wird konstatiert, daß von den 42 unterschiedenen Stellen 19 Prädikate enthalten, welche eine unmittelbare Beziehung auf den Messias zulassen. Die Prädikate dieser Stellen beziehen sich alle auf den Menschensohn, wie er als Messias entweder Gegenstand ist des Bekenntnisses und der Verleugnung der Menschen, oder wie er dereinst nach seiner Auferstehung zum Gericht und zur Uebernahme des Reiches kommen wird. Andere 22 Stellen, dazu Matthäi 8, 20 aber erfordern eine mittelbare Beziehung auf den Messias. (S. 35.)

Aus der sprachlichen und grammatisch-logischen Deutung des Begriffs folgert Holsten, daß Jesus den Ausdruck *ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου* nur wählen konnte, wenn er das bestimmte Bewußtsein in sich trug, er gehöre als ein von Menschen erzeugter der Gattung Mensch an und stelle das Gattungswesen des Menschen in sich dar. Würde der Herr

---

[56]) Lehre vom Reiche Gottes im Neuen Testament, Leiden, 1891.

[57]) Lehre vom Reiche Gottes in den Schriften des Neuen Testaments 1891.

[58]) Die Predigt vom Reiche Gottes, 1892.

[59]) Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie, 34. Jahrgang, 1891, S. 1—79.

sich nicht in diesem Sinne als Mensch gefühlt haben, so hätte er den Begriff auch nicht zu seiner Selbstbezeichnung erwählen können. (S. 47). Den Artikel ὁ vor υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου läßt Holsten jene Bestimmtheit ausdrücken, die im Gebiete des Bewußtseins ein Begriff gewonnen hat, der als ein feststehender, bekannter, früher schon ausgesprochener dem Bewußtsein des Redenden und Angeredeten gegeben sei. (S. 51.) Mit den meisten Exegeten leitet Holsten die Bestimmtheit des Artikels aus der Beziehung Jesu auf die Stelle Daniel 7, 13 her. „Als Jesus seiner während der galiläischen Wirksamkeit gewonnenen Messiasgewißheit einen entsprechenden Ausdruck geben mußte, vollzog er in sich das Urteil: Wenn der Prophet Daniel nach dem Endgerichte über die Weltreiche einen wie eines Menschensohn mit den Wolken des Himmels kommen und zu dem Alten der Tage gebracht werden sieht, der hier im Himmel mit dem ewigen Reich über alle Völker belehnt wird, so bin ich dieser Menschensohn. Läßt sich der Beweis führen, daß Jesus während seiner galiläischen Wirksamkeit dies Urteil in sich vollziehen konnte, vollziehen mußte und vollzog, so ist der doppelte Artikel der Ausdrucksform erklärt. Denn ein Individuum der Gattung Mensch ist es, der so urteilt, und die Gattung Mensch steht im Bewußtsein dieses Individuums in bestimmtem Wesensgegensatze zu einem Wesen anderer Art, zu Gott. Denn ein Mensch in seiner Schwäche, der durch sich nichts vermag, wird durch Gott über alles, was stark ist in der Menschenwelt, zu einer übermenschlichen Herrscherstellung erhoben.“ (S. 53.)

Aus der religiösen Deutung des Begriffs, die Holsten S. 55—72 giebt, entnehmen wir nun weiter folgendes. Jesus habe schon während seiner galiläischen Wirksamkeit aus der Erfahrungsgewißheit, daß Gott ihm vor allen andern Menschen den Gottesgeist verliehen habe, die Ueberzeugung seiner Messianität gewonnen. Aber diese Messianität, eben weil Jesus die Attribute des Erwarteten nicht gehabt, sei sofort negativ bestimmt gewesen. Sie bedeutete einen Bruch mit dem davidischen Reichsideal. Dann mußte Jesus aber auch eine Stelle des alten Testaments als Stützpunkt seines Messiastums haben. Dazu eignete sich aber Daniel 7, 13 um so mehr, als kein Grund vorhanden sei, von dem unmittelbaren Sinn der Worte abzugehen, der auf eine Bewegung führe, die von der Erde, wo die totgeborenen Menschensöhne weilen, zum Himmel aufwärts gehe. Denn zunächst werde die Szene 7, 9 im Himmel geschaut. Zwar ruhe Daniel auf seinem Lager, aber der nicht an die Oertlichkeit des Leibes

gebundene Geist weile im Himmel. Die Danielstelle in diesem Sinne gefaßt, wäre aber der dem Messiasideal der alten Prophetie abgewendeten Messiasgewißheit des Herrn entgegengekommen. Denn hier fand die Messiasgewißheit Jesu in einem Gottesworte prophetischer Schrift sich, eines Menschen Sohn, den Gott mit dem Messiasgeiste zum Messiaszweck auf Erden ausgerüstet und dadurch bestimmt hat, dereinst nach Vernichtung der Weltreiche auf den Wolken des Himmels zu Gott emporgehoben und mit dem ewigen Reiche der Himmel betraut zu werden.

Aber es sei dann auch zu begreifen, wie diese Anschauung Daniels nur die Form wurde für den Inhalt eines Messiasbewußtseins, von dem Daniel nichts geschaut und nichts gewußt habe. Denn für Jesus hatte Daniel nur einen Moment im Leben des Messias erfaßt, den Augenblick der Peripatie im Lebensschicksale des Messias. „Das ganze geschichtliche, inhaltsreiche Leben des Messias, das diesem Momente der Peripatie voranging, ergänzte die Lebenserfahrung Jesu: den verkündenden, heilenden, lehrenden, sterbenden, auferstehenden Messias. Und erst dadurch machte Jesus den visionären Messiasschemen Daniels zu seiner lebendigen Messiaspersönlichkeit.“ (S. 69.)

* * *

Bei den Vertretern der Berufshypothese ist die Neigung vorherrschend, den Ausdruck *ὁ υἱὸς τοῦ ἀνϑρώπου* als einfachen Messiastitel zu betrachten. Diejenigen Ausleger, welche meinen, er sei zur Zeit Jesu allgemein bekannt gewesen, können dann natürlich nicht mehr die Echtheit der entgegenstehenden neutestamentlichen Stellen festhalten. Andere Erklärer wiederum stellen die biblischen Berichte höher und betonen darum, es handele sich keineswegs um eine allen Juden geläufige Bezeichnung des Erwarteten, dieselbe sei vielmehr nur in dem engen Kreise der Schriftgelehrten gebraucht worden.

In der ganzen Klasse fehlt es an einer Beantwortung der so sehr naheliegenden Frage, wie Jesus denn die verschiedensten und einander widersprechendsten Aussagen mit dieser Messiasbezeichnung verbinden konnte, sofern doch bei Daniel dem Menschensohn nur Hoheitsprädikate beigelegt werden. Wenn von verschiedenen Seiten zur Erklärung der Leidensaussprüche betont wird, im Begriff Menschensohn habe gelegen, daß Jesus für alle Menschen Messias sein wolle (vergl. auch zu Kl. 1

und Kählers Missionsvortrag über den Menschensohn 1893) so wird die folgende sprachliche Untersuchung zu entscheiden haben, ob thatsächlich die Zuhörer durch den Wortlaut des Ausdrucks auf solche Ansprüche des Herrn geführt werden konnten.

Holsten ist ersichtlich bestrebt gewesen, die der Hypothese bis dahin anhaftenden Mängel zu beseitigen. Doch hat er im Grunde nur erklärt, wie Jesu durch die Stelle Daniel 7, 13 zu seiner Messiasgewißheit kam, daß der Ausdruck für die Person Jesu selbst wertvoll war, nicht aber, wie der Herr dieser Bezeichnung eine so hohe lehrhafte Bedeutung beimessen konnte, was er doch wegen des so häufigen Gebrauchs gethan haben muß.

4. Ansichten, welche entweder keiner der drei Hauptklassen eingereiht werden können oder mehrere der Hauptansichten zusammenfassen.

60) Schulze[60]: Wenn Daniel 7, 13 einer wie eines Menschen Sohn auf den Wolken des Himmels komme, so zeige eben die Form „wie eines Menschen Sohn", daß man sich hier keinen wahren Menschen zu denken habe. Darum müsse der in Menschensohnes-Gestalt kommende Messias der im Himmel als Nächster Jehovahs waltende Bundesbote, der Bote Jehovahs, sein ihm wesensgleicher Offenbarer sein. Die Stelle Matthäi 8, 20 erklärt Schulze: „Ungeachtet ich der bei Daniel geweissagte, hocherhabene Menschensohn bin, habe ich doch nicht, wo ich mein Haupt hinlege," und Matthäi 20, 28: „Ungeachtet er des Menschen Sohn ist, hat er sich doch nach des Vaters Willen so herabgelassen, daß er wie ein anderer Mensch lebt und mit Menschen verkehrt, ja daß er auch die Leiden seitens der sündigen Menschheit auf sich nimmt."

61) Kübel[61]: In Daniel 7, 13 sei der Menschensohn nicht ohne weiteres identisch mit Messias, darum sei die Bezeichnung auch fast stehend mit Aussagen über die zukünftige Herrlichkeit des Reichskönigs verbunden. Der Begriff ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου sei das Ineinander, der Gegensatz

[60]) Vom Menschensohn und vom Logos, 1867.

[61]) Exegetisch-homiletisches Handbuch zum Evangelium des Matthäus, 1889, S. 186 und 187.

der rein menschlichen, ja niedrigen Erscheinung und der himmlischen Bestimmung zum Reichsherrn, ja des an sich göttlichen himmlischen Wesens.

62) Lange[62]: „Jesus hat den von Daniel gebrauchten Messiastitel gewählt, 1) weil er zunächst im Gegensatze zu dem von den Juden erhofften dämonisch-mächtigen Messias sich als wahren Menschen erkannt wissen wollte, ja als den von der Menschheit am tiefsten herabgesetzten, der auf der Stufenleiter des menschlichen Elends der eigentliche Mensch werden sollte; 2) aber, weil er im Sinne der Menschlichkeit, der freien Humanität, die Menschheit repräsentieren will; 3) weil er der Mensch schlechthin ist, als der die Menschheit umfassende Menschenfürst; 4) weil er nicht nur der Mensch schlechthin, sondern der Sohn des Menschen war, indem er durch die Jungfrau von der Menschheit abstammte. Er hat den Titel deshalb gewählt, weil unter den Bezeichnungen des theokratischen Fürsten er derjenige war, welcher dazu bestimmt schien, sein Inkognito in seinem Volke in dem Maße, als es nötig geworden war, sowohl zu schirmen als zu verraten."

63) Stier[63]: „Daß es nach der danielischen Weissagung zugleich den Messias andeutend bekennt, ist gewiß, doch ebenso deutlich ist es zunächst ein Name der Herablassung, der demütigen Entäußerung, welcher Sinn (ein armes Menschenkind) sogar Daniel 7, 13 als im Gegensatz der Engel Vers 10 (wie Joh. 1, 51) noch mit gilt. Denn man vergleiche die Anrede: „Du Menschensohn" Daniel 8, 17, und so oft bei Hesekiel. Anderweitige Deutungen sind nicht ausgeschlossen, wie ferner: der allgemeine Mensch, der andere Adam, der Sohn Gottes, der doch ein Mensch geworden und für die Menschen sein und bleiben soll. Aber je nach dem Zusammenhang tritt bald das eine, bald das andere aus der Fülle des Inhalts hervor."

---

[62]) Das Leben Jesu nach den Evangelien dargestellt, 1841, II, 1, S. 235 ff.

[63]) Die Reden des Herrn Jesu I, 1843, S. 326.

II.

Die atl. Grundlage.

Es gehört zu den Eigentümlichkeiten der hebräischen Sprache, daß sie, um das Wesen und die Beschaffenheit einer Person oder Sache zu schildern, diese in das Abhängigkeitsverhältnis der Sohnschaft zu einem andern Subjekt setzt. Nach der Anschauung des alten Testaments, welches ja bekanntlich das Wohlergehen des ganzen Volkes Israel an die gewissenhafte Erfüllung der Kindespflichten knüpft, cf. Ex. 20, 12, Deut. 5, 16, sollen Vater und Sohn einander gleich sein. Der nach dem Bilde des Vaters erzeugte Sohn muß die ihm angeborene natürliche Gleichheit auch auf sittlichem Gebiete verwirklichen, dem ihm mit gutem Beispiele vorangehenden Erzeuger nacheifern. Beachtenswert ist es nun, daß diese Redeform mit ben, sofern sie zur Charakterisierung eines Menschen dient, durchweg den Begriff adam aufweist. Nur dreimal finden wir isch mit ben verbunden, davon zweimal in Parallele mit adam, Psalm 49, 3; 62, 10, einmal ohne diese Gegenüberstellung. Thren. 3, 33, nur einmal stoßen wir auf den Ausdruck b^e^ne enosch, während die Verbindung mit adam 154 Mal vorkommt. Andrerseits aber, und das ist nicht minder wichtig, ist adam ohne ben verhältnismäßig selten. Daraus dürfte folgen, daß in diesem Ausdruck für den Hebräer immer eine kräftige Erinnerung an den Stammvater des ganzen Menschengeschlechts gelegen hat. Weil es sich bei der Charakterisierung eines Menschen immer um eine Person handelte, wählte man zur Verbindung mit ben gerade dasjenige Wort, durch welches zugleich eine Persönlichkeit bezeichnet wurde. Eine treffendere Bestimmung für das Wesen und die Eigentümlichkeit des einzelnen Menschen konnte ja allerdings — unter Voraussetzung der

Gleichheit zwischen Vater und Sohn — nicht gegeben werden, als wenn man ihn Sohn Adams nannte. Die Gesetze, denen der einzelne Mensch unterworfen ist, in denen sich sein Leben bewegt, sein Abstand von Gott und wiederum seine berechtigten Ansprüche auf Gottes Schutz und Gnade, das alles wird durch diese Bezeichnung zum Ausdruck gebracht.

Es ist nun zwar behauptet worden, daß in sehr vielen Fällen, namentlich wo adam mit dem Plural b^e^ne verbunden ist, eine Bezugnahme auf die religiöse Stellung und Bedeutung des Menschen nur selten zu finden sei, daß der Ausdruck b^e^ne adam nur als Ersatz für den fehlenden Plural von adam gedient habe. Aber warum wählte man denn da nicht die Form anaschim, welche ja auch die Mehrzahl von isch vertritt, trotzdem sie der Bedeutung dieses Ausdrucks viel ferner steht als der von adam. Die Unbequemlichkeit der Umschreibung wird man nicht aus Laune, sondern aus zwingenden Gründen gemacht haben. Es ist ja ganz erklärlich, daß die generellen Bestimmungen leichter angesichts einer Mehrheit als einer Einzelperson hervorgerufen werden. Eine große Anzahl von Menschen ist schließlich nur insofern im Stande, unser Interesse zu erregen, als sie aus Menschen besteht, gerade der Eindruck der Menge und Masse fordern eine allgemeine Bestimmung. Tritt uns jedoch der Einzelne entgegen, so verlangt das persönliche Moment gebieterisch seine Rechte. Eine Reihe von Eindrücken, welche in der Mehrheit untergegangen wären, stürmen auf uns ein. Dort handelte es sich nur um Menschen, hier darum, ob die betreffende Person Mann oder Frau, jung oder alt, arm oder reich, groß oder klein ist ꝛc. Es gilt, alle diese bestimmten Eindrücke zu überwinden und nicht zuletzt für den, der über sich selbst nachdenkt, bevor man zu der allgemeinsten Bestimmung gelangt, welche der Hebräer von jemandem geben kann, daß er ein Menschensohn sei. Bei einer Mehrheit von Personen wird die allgemeine Bezeichnung schon durch die Mehrheit selbst hervorgerufen, bezw. erleichtert, ohne daß der Zusammenhang, in dem der Ausdruck Menschensöhne vorkommt, auf die religiöse Stellung des Menschen hinzuweisen braucht. Anders bei einer einzelnen Person. Hier darf von vorneherein vermutet werden, daß es besonders zwingende Gründe waren, welche den Ausdruck hervorriefen, darf vermutet werden, daß solche in der Rede selber angedeutet sind. Die Behauptung, es lasse sich eine Nebenbeziehung für den Singular ben adam in den historischen Büchern des Alten Testaments nur selten, in den poetischen und prophetischen Schriften nicht

immer nachweisen[1]) erscheint, auch wenn man gar keinen Nachdruck darauf legt, ob es sich im bestimmten Falle um eine Einzelperson handelt, schon dann bedenklich, wenn man die Bezeichnung konstant mit einem Synonymum verbunden findet, 11 Mal mit isch, 1 Mal mit geber, 4 Mal mit enosch, 1 Mal, aber dies ist eben auch keine Ausnahme, mit sarim, und wenn sie dann immer die zweite Stelle einnimmt.

Zunächst tritt uns der Ausdruck Num. 23, 19 entgegen: „Gott ist nicht ein Mensch (isch), daß er lüge, noch ein Menschenkind (ben adam), daß ihn etwas gereue.“ Es liegt klar vor, daß hier auf die Unbeständigkeit des Menschen im Gegensatz zu Gott Bezug genommen wird. Die zweite Bestimmung soll des Einzelnen Mängel nicht als zufällig erscheinen lassen, nicht als vorübergehend, sondern darauf wird Gewicht gelegt, daß sie in seiner ganzen Natur begründet sind. Durch den Ausdruck ben adam wird die Aussage verallgemeinert und kann nun vom ganzen Menschengeschlecht gemacht werden. An anderen Stellen wird mehr die Machtlosigkeit und Schwäche unseres Geschlechts Gott gegenüber betont, so Hiob 16, 21: „Wenn ein Mann (geber) könnte mit Gott rechten, wie ein Menschenkind (ben adam) mit seinem Freunde.“ Hiob 25, 6: „Die Sterne sind nicht rein vor seinen Augen, wie viel weniger ein Mensch (enosch), die Made, und ein Menschenkind (ben adam), der Wurm.“ Hiob 35, 8: „Einem Menschen (isch), wie du bist, mag wohl etwas thun deine Bosheit und einem Menschenkinde (ben adam) deine Gerechtigkeit.“ Psalm 8, 5: „Was ist der Mensch (enosch), daß du seiner gedenkest und des Menschen Sohn (ben adam), daß du dich seiner annimmst.“ Jes. 51, 12: „Wer bist du denn, daß du dich vor Menschen (enosch) fürchtest, die doch sterben, und vor einem Menschenkinde (ben adam), das wie Heu verzehrt wird.“ Auch in Psalm 80, 18 dürfte die Bedeutung des Begriffs klar sein, nur darf man eben nicht überall die eine Beziehung der Sündigkeit finden wollen. Wenn es hier heißt: „Deine Hand walte über dem Mann deiner Rechten (isch) und über dem Menschensohn (ben adam), den du dir hast erstarken lassen, „so wird die natürliche Schwäche des Menschen zu seiner augenblicklichen Stärke, welche er von Gott hat, in Kontrast gesetzt und anerkannt, daß das Geschöpf allein im Schöpfer seine Kraft hat und findet. Dahin zielt auch Jes. 56, 2: „Wohl dem Menschen, der so handelt, und dem Menschen-

[1]) Schulze: a. a. O. S. 10.

sohn, der es festhält (adam-enosch). Für das Geschöpf kommt alles darauf an, die Gebote des Schöpfers zu befolgen. Wenn unser Ausdruck dann noch sehr häufig bei Jeremias in der Drohung Gottes vorkommt: „Es soll dort Niemand (isch) wohnen und kein Menschenkind (ben adam) sich verweilen," Jer. 49, 18, 33; 50, 40 2c., so steht er auch hier betont. Die Drohung erhält dadurch einen Nachdruck, daß der Schöpfer sie dem Geschöpf gegenüber ausspricht. Er hat ganz gewiß die Macht, seinen Willen an der Menschheit zur Durchführung zu bringen.

An einer einzigen Stelle, Jes. 52, 14, kann man nicht sagen, daß der Ausdruck die religiöse Stellung des Menschen Gott gegenüber bezeichnen solle. Aber auch hier steht er nicht bedeutungslos, wenn es vom Knechte Jahves heißt: „Weil seine Gestalt häßlicher ist denn anderer Leute (isch), und sein Ansehen denn der Menschen Kinder (ben adam)." An dieser Stelle ist ebenfalls ben adam der allgemeine Ausdruck für Mensch gegenüber isch. Was von einem Manne gilt, wird hier auf einen jeglichen Angehörigen des Menschengeschlechts übertragen. — Aehnlich ist das Verhältnis von isch zu ben adam in der pluralischen Verbindung ischim und b^ene adam, wo ersteres die Hervorragenden, letzteres die große Masse des Volks bezeichnet. — Mögen die Ausdrücke für Mensch hier und da eine besondere Färbung annehmen, ben adam bleibt immer der allgemeine Begriff.

93 Mal kommt dann der singularische Ausdruck ben adam bei Ezechiel vor und findet sich immer in einer Anrede Gottes an den Propheten, zuerst 2, 1, wo dem von der himmlischen Herrlichkeit Geblendeten befohlen wird, sich zu erheben und das göttliche Wort zu hören. Gewiß ist dieser ersten Stelle eine gewisse Bedeutung beizumessen, wenn man bestimmen will, in welchem Sinne der Begriff Menschensohn bei Ezechiel vorkommt. Aber wir können nicht mit Schulze[1]) behaupten, der Prophet werde so angeredet mit unverkennbarer Beziehung auf seine Schwäche und Ohnmacht, die sich zeigte, als ihm zum erstenmale bei seiner Berufung zum Propheten die Herrlichkeit Gottes erschien (1, 28), und er besinnungslos zu Boden gestürzt war[2]). Denn zunächst muß doch bemerkt werden, daß es vollkommen unverständlich ist, warum das Buch

[1]) a. a. O. S. 11.

[2]) Wie Schulze urteilte schon Hieronymus, der von einem schwachen Menschen spricht, welcher solcher Gotteserscheinung und Gottesaufträge gewürdigt sei.

93 Mal auf einen Vorgang zurückgehen soll, dem es selbst absolut keine Bedeutung beimißt. Nur mit wenigen dürren Worten wird dies Ereignis geschildert. Zudem ergeht dasjenige Wort, in dem Ezechiel zuerst mit Menschensohn angeredet wird, gerade zur Aufrichtung des Propheten. Wie hätte wohl eine erneute Hervorhebung seiner Ohnmacht und Schwäche den von der Herrlichkeit Gottes Geblendeten bewegen können, sich zu erheben? Vielmehr ließe sich annehmen, der Begriff sei gewählt worden, um dem Propheten anheimzugeben, daß er dem Befehle Gottes als Mensch unbedingt zu gehorchen habe, mochte er auch zunächst durch die Größe der seiner harrenden Aufgabe zurückgeschreckt sein. Und diese unsere Auffassung wird durch eine genaue Prüfung der übrigen 92 Stellen des Buches bestätigt. Ezechiel wird 2, 8 von Gott ermahnt, gehorsam zu sein und nicht, wie die andern, seinem Willen zu widerstreben: „Aber du Menschenkind höre, was ich dir sage, und sei nicht ungehorsam, wie das ungehorsame Haus ist.“ 3, 1; 3, 3; 3, 10; 3, 17 wird ihm befohlen, Gottes Wort zu hören und dasselbe den Menschen kund zu thun. Als der mit „du Menschensohn“ von Gott Angeredete ist er ein Wächter über Israel (33, 2), ein Prediger demselben Volke (3, 4), als solcher muß er der Sünde seiner Volksgenossen nachspüren (8, 5, 6, 8, 12, 15, 17), die Ungehorsamen fliehen (12, 2; 12, 3), sich nicht vor ihnen fürchten (2, 6), obwohl diese sein Thun verwunderlich finden. Er soll dann besonders aber dem abtrünnigen Volke das Gericht verkündigen (2, 3; 6, 2; 4, 1; 4, 16; 5, 1; 6, 2; 7, 2; 11, 2, 4; 12, 8, 22, 27; 13, 2, 17, 19; 14, 3; 15, 2; 16, 2; 17, 2; 20, 3, 4, 27, 40; 21, 2, 6, 9, 12, 14, 19, 28; 22, 2, 18, 24; 23, 2, 36; 24, 2, 16, 25; 34, 2), ebenso aber auch den heidnischen Völkerschaften der Ammoniter (25, 2), der Phönicier (26, 2; 27, 2; 28, 2, 12, 21); der Aegypter 29, 2; 34, 2), der Edomiter (35, 2) und dem Gog (38, 2, 14; 39, 1, 17). Dem bereuenden Israel aber wird er wieder Trost spenden (33, 10; 36, 1; 36, 17; 37, 3, 9, 11, 16). Dann bezieht sich schließlich seine Verkündigung auf den neuen Tempel (40, 40; 43, 7, 10, 18; 44, 5; 47, 6).

An fast allen diesen Stellen ist besonders der scharfe Gegensatz auffallend, in welchen der mit „du Menschensohn“ angeredete Prophet zu der ungehorsamen, sündigen Menschheit gestellt wird. Um so weniger darf man mit Nösgen[1]) und Hävernick[2]) in dem Ausdruck eine stete Er-

[1]) a. a. O. S. 15 ff.
[2]) Kommentar S. 33.

innerung und Ermahnung an den Propheten sehen, er sei ein Mensch, wie alle übrigen. Damit ihm seine Mission nicht als die eigene, sondern als die Gottes erscheine, meint Rösgen, werde das natürliche Wesen Ezechiels dem entgegengestellt, was aus ihm gemacht werden solle. Aber der Menschensohn wird ja in Gegensatz zu den andern Menschen gesetzt, nicht zu seiner Aufgabe. Auch 2, 6, 7 ist der Ausdruck nicht gewählt, weil ein Menschensohn als solcher geneigt ist, sich zu fürchten vor dem dornenreichen Widerstande des ungehorsamen Hauses. Vielmehr werden wir auch hier gerade in dem Ausdruck Menschensohn die Aufforderung an den Propheten sehen müssen, trotz des Widerstandes der Welt seine Mission zu erfüllen. Angst und Schrecken sollen durch das Pflichtgefühl überwunden werden.

Sämtliche ezechielische Stellen zwingen uns zu der Annahme, daß in der Anrede „du Menschensohn" stets eine Erinnerung gelegen hat an den Gehorsam, welchen der Mensch als Geschöpf seinem Schöpfer schuldet. Bald fordert Gott zu solchem Gehorsam auf, bald wird eine dienstwillige Gesinnung vorausgesetzt. So verstanden, kann der Ausdruck allein als Ehrenprädikat gelten. In diesem Sinne müßte ihn dann auch Jesus gebraucht haben, wenn er seine Selbstbezeichnung aus Ezechiel gewählt hätte, was ja thatsächlich behauptet worden ist, vgl. 3. Periode, Nr. 47 und 48.

Es erübrigt nun noch eine Erörterung des Gebrauchs, welchen Daniel von der besprochenen Redeform macht. In dem aramäischen Teile seines Buches lesen wir statt b^{e}ne adam — b^{e}ne enascha (2, 38; 5, 21), statt ben adam — bar enasch (7, 13), im hebräischen Teil jedoch treten uns die auch in den andern Büchern des Alten Testaments gebräuchlichen Formen entgegen, und zwar ben adam (8, 17), b^{e}ne adam (10, 16); von den letzteren gilt, was ihre Bedeutung anbetrifft, dasselbe wie von den gleichen Formen in den übrigen Büchern des Alten Testaments. Den Ausdruck b^{e}ne enascha finden wir beide Male ohne besondere Nebenbedeutung. Denn 2, 38 werden die Menschensöhne mit den Tieren des Ackers und den Vögeln des Waldes zusammengestellt, und 5, 21 aus ihrer Mitte entfernt. Schwieriger ist es, die Bedeutung des Singulars in der vielumstrittenen, berühmten Gesichtsschilderung (Kap. 7) festzustellen. Es wird sich zeigen müssen, ob auch im Aramäischen, wie stets im Hebräischen, der Singular unseres Ausdrucks bedeutungsvoll steht.

Daniel schaut in einem Gesicht, dessen er im ersten Jahre des Belsazar gewürdigt wird, vier Tiere aus dem Meere, d. h. aus der Völkerwelt hervorsteigen, einen Löwen mit Adlersflügeln, einen Bären, einen Pardel und ein anderes viertes Tier. Durch diese Gestalten sollen Weltreiche versinnbildlicht werden, die sich nacheinander in der Herrschaft über die Erde abgelöst haben, nämlich, wie wir mit Kliefoth[1]) annehmen, das babylonische, persisch-medische, macedonische und römische. Dieselben Reiche waren schon Kapitel 2 beschrieben worden in dem Bilde eines Mannes, welches in 4 durch Metalle kenntlich gemachte Teile zerfiel. Das Haupt bestand aus Gold, Brust und Arme waren von Silber, Bauch und Lenden von Erz, Schenkel und Füße von Eisen mit Thon vermischt. Es ist unschwer, zu jedem der Weltreiche des 2. Kapitels das ihm in der anderen Weissagung entsprechende herauszufinden. Wir nehmen in beiden Schilderungen eine Abstufung vom Edlen zum Unedlen, vom Höheren zum Niederen wahr. So entspricht dem edelsten Metall das edelste Tier, der Löwe, verbunden mit dem Adler, dem vornehmsten der Vögel. Ja die Uebereinstimmung geht soweit, daß wir die 10 Zehen am Fuße des Mannes in den 10 Hörnern Kapitel 7 wiederfinden. Doch bestehen auch zwischen beiden Weissagungen einige Unterschiede. Außer anderem tritt in Kapitel 7 mehr das persönliche Moment hervor. Die Schilderung des ersten Tieres erinnert an die Erlebnisse und Schicksale des Königs Nebukadnezar, über welche wir in Kapitel 4 unterrichtet wurden. Ebenso wird man unter dem kleinen Horn, in welches die vierte Weltmacht ausläuft, und das Augen wie Menschenaugen hat und große Dinge redet, eine Persönlichkeit zu verstehen haben. Diesem kleinen Horn aber wird nun der k^{e}bar enasch (7, 13) gegenübergestellt. So liegt es nahe, auch hier an einen einzelnen Menschen zu denken. Nichtsdestoweniger behaupten eine ganze Reihe von Erklärern[2]), der „wie eines Menschen“ sei die Personifikation des Volks der Heiligen,

---

[1]) Das Buch Daniels, Schwerin 1868, z. d. St.

[2]) Abenesra: Filius hominis est populus sanctus Israel; Paulus, Komm. zum N. T., 1841, III, S. 38; Jahn, Einleitung, 1802, II, S. 616; Wegscheider, Inst. dogm., 1844, S. 393; Baumgarten-Crusius, Grundzüge der bibl. Theologie, 1828, S. 380; Hitzig, Kommentar zu Daniel, 1850 z. d. St.; Herzfeld, Geschichte des Volkes Israel, 1847—57, II, S. 331; Hofmann, Weissagung und Erfüllung, I, S. 290; Schriftbeweis II, 1, S. 80, II, 2 S. 542; Dorner, Lehre von der Person Christi, I, S. 63; Schenkel a. a. O., S. 77; Usteri a. a. O. S. 6 ff.; Holsten a. a. O., 1891, S. 67.

welche nach Vers 18 und 27 das Reich überkommen sollen, nachdem sie von der letzten Weltmacht verfolgt sind. Alle diese Ausleger, sofern sie Daniel 7, 13 als Quelle der Selbstbezeichnung Jesu betrachten, geben dann zwar sofort zu, daß für die Juden nichts näher gelegen habe, als in dem ke bar enasch ihren Messias zu finden. Doch sollen sie dabei übersehen haben, daß die Figur des Menschensohnes noch zu dem durch und durch symbolischen Gesicht gehöre, also überhaupt garnicht im eigentlichen Sinne genommen werden wolle. Namentlich soll der symbolische Charakter jener Erscheinung aus dem vorangesetzten ke folgen, wodurch der Menschensohn den andern symbolischen Figuren gleichgestellt werde.

Dennoch muß es jedem, der die peinliche Genauigkeit kennt, mit welcher die Apokalyptiker überhaupt und Daniel im besonderen ihre Visionsgestalten ausmalen, der weiß, daß sie auch die geringste Kleinigkeit in den Geschicken und Erlebnissen eines Volkes zu markieren wissen, auffallen, daß hier bei der Darstellung gerade desjenigen Reiches, welches vor allen Dingen das Interesse der Leser beansprucht, so wenig Sorgfalt geübt worden ist. Da das Volk der Heiligen doch in so hohem Maße gemartert und geknechtet worden ist, da es aus kleinen Anfängen zur Weltherrschaft gelangen soll, so würde dies alles in einer symbolischen Figur zum Ausdruck gebracht sein. — Hitzig und Usteri betonen, die Bewegung des Menschensohnes vom Himmel zur Erde stehe im Gegensatz zu dem himmelstürmenden Aufsteigen der Weltreiche aus dem Meere, eben weil das Reich der Heiligen von oben komme, sei es ewig, jene von der Erde stammenden müßten vergehen. Hitzig redet sogar von einer Heimat der Juden im Jenseits. Aber wo steht denn überhaupt etwas von einem Gegensatz zwischen Himmel und Erde? Der Menschensohn fährt eben nur zu Gott, woher er kommt, wird nicht angegeben. Soll durch die auf den Wolken sich fortbewegende Erscheinung ein Reich repräsentiert werden, dann muß dasselbe auch sofort bei seinem ersten Auftreten, gerade wie die irdischen Gegenstücke, als ein solches erscheinen. Wir hören aber von einem Werden der neuen Weltmacht, und darum läßt sich mit Bestimmtheit sagen, daß der von Hitzig und Usteri eingeschlagene Weg zu einem symbolischen Verständnis des Menschensohnes nicht zum Ziele führt. Selbst wenn das Gericht auf Erden abgehalten sein sollte, so kommt noch immer nicht ein Weltreich vom Himmel.

Aber auch in dem Falle kommt die symbolische Auslegung nicht

zum Ziel, wenn man die Wolkenfahrt in der Richtung von unten nach oben, von der Erde zum Himmel vor sich gehen läßt. Denn nun würde ja die symbolische Figur für das Reich der Heiligen, sofern es Weltmacht ist, überhaupt nicht in Betracht kommen. Der Menschensohn ist in diesem Falle lediglich der Repräsentant des bedrängten und geknechteten Gottesvolkes. Von einem Weltreich der Heiligen kann dann im 7. Kapitel des Daniel überhaupt nicht geredet werden, und doch soll es der Prophet den andern Monarchieen nachdrucksvoll gegenüberstellen?

Die Dürftigkeit der symbolischen Auslegung wird auch dadurch nicht geändert, daß man im Menschensohn ein sittliches Gegenstück zu den andern Reichen findet. Nach Usteri[1]) u. m. a. soll nämlich aus dem Grunde für das fünfte Reich ein Menschensohn als Sinnbild gewählt sein, „weil wir in der Vision offenbar den Kontrast haben zwischen der rein natürlichen und darum tierisch gewordenen, gottentfremdeten und zur Gottesfeindschaft fortgeschrittenen Menschlichkeit, bezw. Unmenschlichkeit und zwischen einer Menschlichkeit von oben her, repräsentiert durch das Volk der Heiligen.“ Aehnlich sagt Brückner[2]): „Während die vier Weltreiche in Gestalt von vier entsetzlichen Tieren, die alles um sich herum vernichteten und zerstörten, vorgeführt werden, um anzudeuten, wie die vier Weltreiche nur zum Unheil und Verderben der Völker dienten, soll das verheißene Zukunftsreich ein Reich des Menschensohnes sein, d. h. es soll den Menschen Heil und Segen bringen, es soll das Menschheitsideal, wie dasselbe schon auf den ersten Blättern des Gesetzes — aufgezeichnet ist, zu seiner Wahrheit führen, es soll des Menschenlebens Wert und Würde zum Ziel seines Strebens haben.“ Aber ist es denn Regel, daß das Alte Testament den Kontrast zwischen gottlos und fromm, gut und schlecht durch Gegenüberstellung von Mensch und Tier ausdrückt? Gerade das Volk Gottes wird doch zu wiederholten Malen mit einem Tier verglichen, 4. Mos. 23, 24; 24, 9. Das Tier wird vielmehr, so sehr es dem Menschen auch schadet, und so tief es unter ihm steht, immer als ein Geschöpf Gottes gewürdigt.

Ganz unbefangen stellt Daniel selbst (2, 38) Menschen und Tiere zusammen: Gott habe die Menschen und die Tiere auf dem Felde und die Vögel unter dem Himmel in Nebukadnezars Hände gegeben. Be=

---

1) a. a. O. S. 7.
2) a. a. O. S. 263.

sonders wichtig aber ist Eccl. 3, 18—21: „Ich sprach in meinem Herzen: Wegen der Menschenkinder geschieht es, daß Gott sie suchte, und damit sie sehen, daß sie an sich dem Viehe gleich sind. Denn Mensch und Vieh haben ein und dasselbe Loos; wie dies stirbt, so stirbt er auch, und haben alle ein und denselben Odem. Und der Mensch hat nichts mehr als das Vieh, weil alles vergänglich ist. Es fährt alles an einen Ort; es ist alles von Staub gemacht und wird wieder zu Staub. Wer weiß, ob der Odem des Menschen nach oben fahre und der Odem des Viehs nach unten, unter die Erde.“ Aehnlich 9, 12.

Aber gesetzt auch den Fall, die Verhältnisse in der Daniel-Vision seien so eigenartige und besondere, daß man sehr wohl eine Abweichung von der atl. Anschauungsweise annehmen dürfte, so verbietet uns doch die Vision selbst, einen derartigen Gegensatz zwischen Mensch und Tier aus ihr herauszulesen. Wollte Daniel wirklich den Kontrast von „Menschlichkeit“ und „Unmenschlichkeit“ zur Anschauung bringen, dann hätte er bei der Zeichnung seiner Tierbilder alles vermeiden müssen, was irgend wie an menschliche Verhältnisse erinnern konnte. Doch sahen wir schon, daß dem kleinen Horn Menschenaugen zugeschrieben werden und ein Maul, welches große Dinge redete. Und so müssen wir urteilen, daß eine Scheidung zwischen Mensch und Tier, in dem Sinne unserer Ausleger, niemals vom Propheten beabsichtigt sein kann.

Hierzu kommt noch, daß dem Menschensohn Prädikate beigelegt werden, die schwerlich einem ganzen Volke eignen können: das Fahren auf den Wolken, das Gebrachtwerden vor den Betagten, und schwerlich würde man doch auch einer Mehrheit die Belehnung mit Herrschaft, Majestät und Königtum zuschreiben, vgl. 2, 37.

Nun haben aber die Befürworter der symbolischen Deutung zur Abwehr dieses schon mehrfach gemachten Einwandes auf die im weiteren Verlauf des Kapitels folgende Auslegung des danielischen Nachtgesichtes hingewiesen. Hier sei nicht von einer Persönlichkeit die Rede, sondern nur vom Volke der Heiligen. Allerdings ist dieser Grund schwerwiegend, wenn man doch nicht bestreiten kann, daß die in Vers 27 und 28 geschilderten Vorgänge sich mit denen des 13. Verses in gewisser Weise decken. Und das Gewicht dieses Grundes hätte noch verstärkt werden können. Trotzdem nämlich in der vom Engel gegebenen Erklärung die Person des feindlichen Königs recht deutlich hervortritt, ist demgegenüber nicht von einem König, sondern nur von einem Volke der Heiligen die

Rede. Würde sich diese auffallende Erscheinung nicht auf eine ganz einfache und sachgemäße Weise erklären lassen, so müßte man die Deutung des Menschensohnes auf eine Person fallen lassen. Eine genauere Betrachtung des der Vision selbst folgenden Abschnittes wird jedoch jene Thatsache leicht erklären.

Nachdem uns Vers 15 die Wirkung des Gesichts auf Daniel beschrieben, bittet dieser (Vers 16) einen der Dastehenden, ihm das Geschaute zu erläutern. Sodann frägt der Prophet abermals (Vers 19) nach dem vierten Tier und beschreibt uns, was an demselben für ihn besonders auffallend war (Vers 22). Darauf erfolgt dann die Antwort (Vers 23—27), und schließlich wird noch (Vers 28) der Eindruck hervorgehoben, welchen die erbetene Deutung auf den Propheten machte. — Dieser Abschnitt enthält demnach zwei Fragen und zwei Antworten. Zunächst wird über die Vision im allgemeinen Auskunft erteilt, sodann über das vierte Tier im besonderen. Aber schon die erste Antwort belehrt uns, daß durch den Menschensohn wirklich eine Person und keine symbolische Figur dargestellt werden sollte. Denn warum konnte der Engel diese sonst in seiner Deutung übergehen? Wenn Daniel über das Gesicht im ganzen fragte, wie konnte der Erklärer voraussetzen, daß jener sich über die fünfte Visionsgestalt klar sei? Warum sagte er nicht: Diese vier großen Tiere symbolisieren vier Weltreiche, der Menschensohn aber versinnbildlicht die Heiligen des Höchsten? — Ebenso verhält es sich mit der zweiten Frage und Antwort. Hier bleibt Daniel gar nicht im Rahmen der Vision, wenn er sagt: Und ich sahe dasselbige Horn streiten wider die Heiligen, denn im Gesichte selbst ist nichts, was an die Leiden des Gottesvolks erinnern könnte. Offenbar war es nun nicht einer, sondern die Gesamtheit der Heiligen, welche von den Ausläufern der vierten Weltmacht zu leiden hatten. So tritt dem kleinen Horn in der Erklärung das Volk Gottes gegenüber, und es kann nicht mehr auffallen, wenn in den nur ganz beiläufigen Bemerkungen über das Ende des letzten Weltreichs die bis dahin Geknechteten als die nunmehrigen Herrn geschildert werden, womit dann nicht gesagt ist, daß die Vorgänge 7, 13 und 14 auf das ganze Volk gehen sollen. Man erinnere sich doch nur an das besonders enge Verhältnis, in welchem der König Israels gegenüber seinen Unterthanen zu Gott stand. Derselbe bildete, wenn er auch Vertreter des Volkes war, immerhin eine besondere Stufe zwischen Gott und seinen Untergebenen. Man braucht nur an dies exklusive Verhältnis, in dem der atl. König

zu seinem Volk stand, zu denken und wird verstehen, daß Daniel 7, 13, wo von der Uebergabe des Königreiches die Rede ist, nur eine Person erwähnt wird, während nachträglich alle Heiligen als mit der Herrschaft belehnt erscheinen. Würde aber der Verfasser des Danielbuches, wenn er die anderen vier Reiche doch als Monarchieen faßt, die republikanische Verfassungsform dem fünften Reiche gewünscht haben[1]), so hätte er seine politische Gesinnung schärfer zum Ausdruck gebracht, die Gelegenheit war nirgends günstiger als hier. Daß die Person des Königs der Heiligen so sehr von seinem Volke losgelöst werden konnte, während die andern Herrscher ganz in ihrem Volke aufgehen, und umgekehrt, das ist eben eine Besonderheit am israelitischen Könige und vor allem am Ideal jedes israelitischen Herrschers, am Messias (vgl. bes. Psalm 110), um den es sich hier nach unserer Meinung handelt.

So müssen wir denjenigen Auslegern beistimmen, welche der symbolischen die persönliche Deutung des Menschensohnes vorziehen, also Bertholdt[2]), von Lengerke[3]), Schulze, Nösgen, wir können dies jedoch nicht, ohne uns ihnen allen wiederum in einem entscheidenden Punkte gegenüberzustellen. Um zu bestimmen, was man unter dem Menschensohn zu verstehen habe, ist nichts wichtiger als die Bekanntschaft mit dem Orte, woher derselbe stammt. Wir treten allen jenen Auslegern entgegen, wenn wir behaupten, daß die Wolkenfahrt nicht in der Richtung vom Himmel zur Erde, sondern umgekehrt, von der Erde aus nach dem Himmel gehe, mithin die Heimat des Messias nicht im Jenseits, sondern im Diesseits zu suchen ist.

Zunächst muß es doch auffallen, daß, wenn der k^{e}bar enasch wirklich vom Himmel kommt, er in der Erklärung des Gesichtes nicht weiter erwähnt wird. Man wende nicht ein, daß dem Propheten anderorts Engel in Menschengestalt erscheinen, ohne ihn in Erstaunen zu setzen. Hier handelt es sich ja um ein Gesicht, um eine Figur, welche eine hervorragende Rolle im Monarchieenbilde spielt. Käme nun dieser „wie eines Menschensohn“ auch der Empfindung Daniels nach vom Himmel und nicht von der Erde, es wäre ganz unmöglich, daß der

---

[1]) Gegen die Bestrebungen, dem Buche Daniel die persönliche Messiasidee abzusprechen, vergl. L. Schulze, a. a. O. S. 29.

[2]) Daniel übersetzt und erklärt, 1806—1808 z. d. St.

[3]) Das Buch Daniel verdeutscht und ausgelegt, 1835, z. d. St.

Prophet sich über ihn nicht hätte Aufschluß geben lassen. Zwar leugnen wir keineswegs, daß sich im Alten Testament Ansätze zu der Vorstellung von einem präexistenten Messias finden, aber hier tritt doch diese Idee zuerst deutlich auf, und das sollte ohne jede Markierung geschehen? Es ist charakteristisch für Daniel, daß er, anders als Henoch, über die Person, welche im Himmel erscheint, unterrichtet ist, während jener erst von seinem Begleiter über dieselbe Aufschluß erbitten muß, vgl. Henoch, Kapitel 46, 2: „Und ich fragte einen der Engel, der mit mir ging und alle die verborgenen Dinge mir zeigte, über jenen Menschensohn, wer er sei und woher er sei, warum er mit dem Haupte der Tage gehe." Diese auffällige Erscheinung bei Daniel erklärt sich nur dadurch, daß sein Menschensohn eben unter den Heiligen sich befunden, gegen welche er das vierte Tier kämpfen sah. Henoch versetzt seinen Menschensohn in den Himmel, läßt ihn vor den Heiligen verborgen sein, und so vernotwendigt sich für ihn jene Frage nach dem Wesen und der Herkunft des Menschensohnes.

Aber als ausschlaggebend für die Frage nach der Heimat des Messias halten nun schon die meisten Ausleger den Umstand an sich, daß er auf den Wolken des Himmels kommt. Hengstenberg[1]) und mit ihm viele andere betonen, daß sonst nur Gott auf den Wolken fahre. Nur der Herr der Natur könne auf den Wolken des Himmels erscheinen und darum sei an dem Ausspruche Ch. B. Michaelis festzuhalten: „Nubes divinae majestatis exhibent characterem". Demgegenüber muß ja ohne weiteres zugegeben werden, daß durchweg vom Alten Testament die Wolken Gott zur Benutzung überwiesen werden, ihm allein dienen sie als Wagen, vgl. Ex. 19, 9, Jes. 19, 1, Psalm 18, 10—13; 104, 3. Da nun aber an den meisten Stellen, wo von einer solchen Fahrt Gottes die Rede ist, letzterer in den Gesichtskreis der Menschen getragen wird, so bleibt die Frage offen, ob die Wolken nicht als Verkehrsvermittler zwischen Himmel und Erde überhaupt anzusehen sind. In Psalm 18, 10 finden wir die genaueste Beschreibung des göttlichen Wagens. Nach derselben fährt der Herr auf Cherubim, fliegt und schwebt auf den Fittigen des Windes und ist umhüllt von Gewölk. Demnach sind Cherubim, Wind und Wolken gleicherweise als Wagen Gottes vorzustellen. Hiermit vergleiche man die Beschreibung von der Himmelfahrt des Elias, 2. Kön. 2, 11, wo feurige Rosse und Wagen den Mann Gottes aufnehmen.

[1]) a. a. O. S. 16.

Was haben wir denn an dieser Stelle anderes als die Wolkenfahrt eines Irdischen? So viel dürfte allerdings zu sagen sein, daß ein Irdischer nur durch den bestimmten Befehl und Willen Gottes von den Wolken aufwärts getragen werden kann, und daß bei einem Menschen niemals von einem selbständigen Gebrauch der himmlischen Wagen die Rede ist. Hengstenberg bezeichnet a. a. O. die Wolken sogar als Abschattung des Gerichts, übersieht aber, daß Gott überhaupt, und nicht allein zum Gericht, wenn er zu den Menschen kommen will, in einer Wolke erscheint, vgl. 2. Sam. 8, 10. Nicht einmal die Dunkelheit der Wolke ist an sich „Abschattung des Gerichts", vgl. Ex. 19, 9.

Eine Konsequenz von der verkehrten Beurteilung der Wolkenfahrt des Messias ist es, wenn letzterer als allmächtiger Richter in Daniel 7, 13 erscheinen soll. Sieht man denn nicht, daß die Wolkenfahrt des Menschensohnes eben Gott zum Ziel hat? Und wo steht denn in Daniel 7 etwas von einem richtenden Volke der Heiligen? Gott ist es, der hier richtet und niemand anders.

Des weiteren stützen sich viele Erklärer, welche den Messias vom Himmel kommen lassen, auf das k^e vor dem Ausdruck bar enasch. Einige meinen, z. B. Bertholdt und von Lengerke, k^e zeige, daß dem Messias nach Anschauung des Propheten die wahre Menschlichkeit nicht zukomme, unter Berufung auf 8, 15; 10, 16, wo die Engel sich in ihrer Aehnlichkeit mit den Menschenkindern darstellen. Der Messias soll ein himmlisches Wesen sein, welches nur wie ein Mensch aussehe. Aber wozu macht sich denn Daniel eigentlich die Umstände, daß er bei der letzten der himmlischen Personen, welche in der Gerichtsszene auftreten, besonders hervorhebt, sie sei einem Menschen ähnlich gewesen. Er hat ja vorher die ganze Himmelsversammlung so beschrieben, daß alle wie Menschen ausgesehen haben müssen. Wir hörten, daß Gott einem hochbetagten Manne geglichen habe[1]), daß er ein Gewand trug und Haare auf dem Haupt hatte, und es wurde von Stühlen berichtet, auf welchen sich die Versammlung niedergelassen. Und nun will uns Daniel mit einem Male als Neuigkeit und Besonderheit erzählen, einer der Himmlischen habe das Aussehen eines Menschen gehabt? Das kann wohl geschehen, wenn er plötzlich einen Engel einführt, ohne daß vorher von himmlischen Wesen die Rede war, an unserer Stelle wäre es unmöglich. Die Engel

[1]) Vergl. zu der Darstellung Gottes als Menschen Ez. 1, 26.

offenbaren sich dann aber auch immer in ihren Reden als Abgesandte Gottes, als vom Himmel stammend. Hier beruhigt sich der Prophet beim Aussehen des Messias, ohne ihm Prädikate zuzuweisen, welche auf eine höhere Abkunft schließen lassen. Nein, der k^{e}bar enasch kann nur ein wahrhaftiger Erdenmensch sein, wenn die Beschreibung Daniels überhaupt einen Sinn haben soll. Es fragt sich dann aber immer noch, welche Bedeutung wir dem k^{e} zuzuweisen haben. Aeltere Exegeten wie Calvin und Carpzov meinten es auf den Unterschied zwischen Vision und Wirklichkeit deuten zu müssen. So sagt Carpzov[1]): „Aliud est rest ipsa praefigurata, aliud res illius praefiguratio. Non verus homo fuit, qui Danieli in hac visione apparuit, sed φάντασμα quoddam hominis speciem referens, quemadmodum nec vere bestias vidit quattuor monarchias adumbrantes, sed imaginem earum phantasiae suae oblatam. Qualis re vera futurus erat, talem in hac visione conspicatur propheta." Aber es ist doch sehr zweifelhaft und entspricht nicht dem hingebenden Ernst des Propheten, daß er sich bewußt bleibt: Alles, was du hier siehst, ist nur ein Luftgebilde und existiert in der That gar nicht. Für Daniel muß das Geschehene auch Wirklichkeit gewesen sein, wie konnte ihn sonst die Vision so furchtbar aufregen?

So viel ist allerdings richtig, daß, wenn k^{e} bei Vergleichen auftritt, es immer zunächst auch eine Differenz, einen Abstand zwischen den beiden zu vergleichenden Objekten markiert, bei Visionen allerdings nicht den Abstand des φάντασμα von der Wirklichkeit, sondern des Geschauten von seiner äußeren Erscheinung. Wenn der Engel Gabriel dem Propheten naht, so zeigt er sich in der Gestalt eines Menschen. Er sah aus wie ein Mensch, aber der Prophet weiß, daß es sich um einen Engel handelt. Trotzdem folgt allerdings aus Bezeichnungen wie k^{e}mareh geber (8, 15), kidmut b^{e}ne adam (10, 16), k^{e}mareh adam (10, 17), an sich noch keineswegs, daß thatsächlich der also Geschilderte nicht ist, als was er erscheint. (Gegen Holsten[2].) Die Vergleichung kann, wenn anders sie gemeinhin der Voraussetzung von der Ungleichheit zweier Objekte entspringt, auch in einem Zustande vorläufiger Ungewißheit, in einer augenblicklichen Fassungslosigkeit oder Verwunderung des Schauenden begründet sein. Eine Vision versetzt uns in Gebiete, wo wir nicht zu Hause sind, wo wir uns fremd fühlen. Der Schauende ist darum in

---

[1]) De filio hominis, S. 8.
[2]) a. a. O., S. 63.

seinem Urteile über die Personen und Dinge, welche ihm hier entgegentreten, von vorneherein bescheiden. Das Gefühl, welches durch den Blick in eine ganz neue Welt hervorgerufen wird, ist das der Unsicherheit. Man wagt das Gesicht in seinen Einzelheiten vorläufig nur mit alltäglichen und bekannten Größen zu vergleichen. Der Zusammenhang einer solchen Vision muß erst das weitere ergeben, und derselbe hat dann auch über den Begriff k^{e} bar enasch in Daniel 7, 13 zu entscheiden.

Daniel sieht einen „wie eines Menschen Sohn" auf den Wolken des Himmels kommen. Dieser Menschensohn machte vielleicht ganz und gar den Eindruck eines Erdenbürgers, aber das erste Gefühl, welches der Prophet hatte, war doch das der Verwunderung, wie ein Erdgeborener in diese Versammlung komme. Diese erste Empfindung wird durch das vorgesetzte k^{e} fixiert. Es bezeichnet die Differenz zwischen der äußerlichen Erscheinung des auf den Wolken Kommenden und seiner himmlischen Umgebung. Ganz ebenso liegt die Sache Daniel 3, 25. Nebukadnezar hat drei Männer in den feurigen Ofen werfen lassen. Während dieselben in der Feuerqual schmachten, gesellt sich zu ihnen ein vierter Mann und wird auch vom Könige erblickt. Letzterer ruft aus: „Sehe ich nicht vier Männer los und ledig herumgehen in dem Feuer, und Verletzung ist nicht an ihnen, und das Aussehen des vierten ist gleich einem Göttersohn?" — Diese vierte Person hat also das Aussehen des Engels. Dennoch sagt Nebukadnezar nicht direkt: Ich sehe einen Göttersohn, sondern: einen, der ähnlich aussieht wie ein Göttersohn. Es ist auch hier der Abstand des Ortes von der Erscheinung selbst, welche dem König das unbestimmte Urteil ablockt. Wie kommt ein Göttersohn an diesen Ort der Qual, was hat er hier zu thun?; diese Frage drängt sich unwillkürlich dem Könige auf. Daß es aber thatsächlich ein Engel ist, der den Bedrängten hilft, kann ihm keinen Augenblick verborgen bleiben. Denn wer sollte sonst die andern auf so wunderbare Weise vom Feuer erretten? — Aehnlich führt auch der Zusammenhang in Daniel 7 darauf, die auf den Wolken kommende Erscheinung wirklich für einen Menschen zu halten. Denn wenn der Menschensohn auch wie Gott auf den Wolken einherfährt, so bewegt er sich doch nicht nach des Propheten Anschauung selbständig vorwärts, er wird vielmehr, wie der Prophet ausdrücklich hervorhebt, geleitet, gebracht. Weiter kann der Menschensohn auch aus dem Grunde nicht zu der himmlischen Versammlung selbst gehört haben, weil er sich dann hätte rechtzeitig einfinden müssen. — Wer nun vollends

durch die Steigerung der symbolischen Zehnzahl (Daniel 7, 10), tausend Tausende und zehntausend Zehntausende den Propheten ausdrücken läßt, die Gesamtheit der Himmelsbewohner sei um Gott geschart gewesen, darf dann unmöglich noch den Menschensohn für einen Bewohner des Himmels halten.

Zwar hat man geltend gemacht, der Schauplatz des Gerichts befinde sich gar nicht im Himmel, sondern auf der Erde, mithin könne die Wolkenfahrt nur vom Himmel, nicht von der Erde ihren Ausgang nehmen. Aber ganz abgesehen davon, daß hierbei noch immer unerklärt bleibt, warum einer der Himmlischen zurückgeblieben, ist diese Behauptung auch sonst unrichtig. Holsten verlegt umgekehrt die Gerichtsszene in den Himmel[1]): „Allerdings fehlt eine Andeutung, daß Daniel das Gesicht 7, 9 im Himmel schaut, aber auch die, daß er die Gesichte Vers 2 ff. auf Erden schaut. Daniel schaut auf seinem Lager, aber der schauende Geist ist nicht an die Oertlichkeit des Leibes gebunden. Die Oertlichkeit der Gesichte wird daher durch den Inhalt der Gesichte bestimmt. Wenn nun Hitzig behauptet: „Nicht auf dem Erdboden, sondern etwas erhöht, wie 12, 7;“ so läßt sich wohl der Engel Gabriel in der Luft schwebend über dem Tigris vorstellen, aber wenn Throne gestellt werden, so bedürfen diese eines festen Bodens, entweder der Feste (12, 3) oder der Erde. Und nun ist die Schilderung Vers 10 so gehalten, daß sie von der Phantasie des Apokalyptikers, der im Transcendenten lebenden, auf der Feste des Himmels vorgestellt wird.“ — Aber die Annahme Holstens wird dadurch unmöglich, daß nach ihr auch die Tiergestalten auf irgend eine Weise in den Himmel hätten geschafft werden müssen. Vielmehr ist Hitzig[2]) im Recht, wenn er den Schauplatz des Gerichtes in den Raum zwischen Himmel und Erde verlegt. Denn wenn die Erde gerichtet werden soll, muß einmal der Richter in conspectu derselben sich befinden. Andrerseits aber nimmt bei jeder richterlichen Verhandlung der Vorsitzende einen erhöhten Platz ein. Wir glauben aber auch gegen Hitzig den Abstand von der Erde ganz genau angeben zu können. Es wird die Wolkenhöhe sein, in welcher sich der Vorgang abspielt. Wenn die Wolken als Wagen Gottes überhaupt betrachtet werden, und der Herr auch sonst auf ihnen zum Gericht erscheint, vgl. Jes. 19, 1 und Psalm 97, 2, warum sollen sie nicht auch hier die Gerichtsstühle tragen

[1]) a. a. O. S. 62.
[2]) Das Buch Daniel, 1850, S. 109.

können? Durch die Wolkenfahrt des Menschensohnes wird es ja auch erst recht klar, daß die Wolken schwerere Größen zwischen Himmel und Erde zu tragen vermögen. Sie dienen Gott, der eben auch, was nicht vergessen werden darf, in unserm Bilde seinem Aeußern nach als Mensch vorgestellt wird, zum Sitze und vermitteln das Kommen zu ihm.

Nach dem allem halten wir daran fest, daß im Bewußtsein Daniels der auf den Wolken des Himmels Kommende wirklich ein Mensch ist. Aber es gilt, die Menschheit voll und ganz anzuerkennen. Wir müssen uns demnach auch gegen diejenigen Ausleger erklären, welche durch das kᵉ die Gottmenschheit des Messias ausgedrückt finden, z. B. Hengstenberg, Kliefoth, Schulze. Wenn man betont, kᵉ könne nicht die wahre menschliche Natur ausschließen, wohl aber dürfe es doch darauf hinweisen, daß der Messias zwar als Mensch erscheine, aber seinem Wesen nach mehr sei als ein Mensch, so ist es uns gar nicht zweifelhaft, daß Daniel in diesem Falle den Messias direkt als Himmelsbewohner kenntlich gemacht haben würde. Indessen wollen auch wir nicht leugnen, daß das kᵉ durch den menschgewordenen Gottessohn in höherem Sinne gerechtfertigt worden ist. Zum Bewußtsein aber konnte dem Propheten persönlich die gottmenschliche Natur des Messias in der Vision nicht kommen, um so weniger, als wie wir oben sahen, die Wolkenfahrt von der Erde zum Himmel geht und keineswegs an sich nötigt, auf ein göttlich-menschliches Wesen des kᵉ bar enasch zu schließen.

Der kᵉ bar enasch, Daniel 7, 13, ist ein wahrhaftiger Mensch und wird so bezeichnet einzig und allein, um die Thatsache ins Licht zu stellen, daß ein Erdgeborener in einer himmlischen Umgebung auftritt und mit göttlicher Macht und Herrlichkeit belehnt wird. Da anderer Menschen nicht Erwähnung geschieht, so kann in diesem Zusammenhange der Begriff nicht zu einer Vergleichung des Messias mit den sonstigen Angehörigen seines Geschlechts auffordern, sei es nun, daß jener als der ideale Mensch vorgestellt wäre oder als der, welcher in erhöhtem Maße allen Leiden und Entbehrungen unterworfen ist. Schließlich ist der Ausdruck nicht gewählt zur Bezeichnung der universalen Aufgabe des Himmelskönigs. Es handelt sich thatsächlich nicht um eine Aufgabe, sondern um die Belehnung mit einer Herrschergewalt, welche sich darum über die ganze Welt erstreckt, weil sie von dem allmächtigen Gott Himmels und der Erde verliehen worden.

Unsere Deutung des Ausdruckes kᵉ bar enasch wird unterstützt

durch die berühmte Weissagung von den 70 Wochen (Daniel 9, 24—27). Zwar ist es vielen Exegeten zweifelhaft, ob unter dem maschiach nagid (9, 25) und dem maschiach (9, 26) thatsächlich der erwartete König Israels zu verstehen sei, aber diese Bedenken flossen doch zum großen Teil aus einer falschen Erklärung der Weissagung in Kapitel 7. Wer in letzterer auch wirklich den Messias fand, jedoch als den vom Himmel kommenden, der scheute sich dann doch anzuerkennen, daß ein und dasselbe atl. Buch von einem Messias auf den Wolken und von einem leidenden Messias spreche, und dies beide Male mit demselben Anspruch auf die Gewißheit späterer Verwirklichung des Geschauten. Denn keineswegs stellt ja Daniel die Bedingung des Talmud Sanhedrin: „Si boni sunt Israëlitae, tunc veniet in nubibus coeli, si vero non boni, tunc inequitans asino." So ist eine gewaltige Meinungsverschiedenheit der Exegeten bezüglich jener beiden danielischen Weissagungen und ihres gegenseitigen Verhältnisses entstanden. Aber trotzdem bestehen zwischen Daniel 7 und 9 so vielfältige Beziehungen, sind der Gleichheiten so auffallende, daß eine ernsthafte Beachtung derselben schon auf den richtigen Weg hätte führen müssen.

Eine auffallende Uebereinstimmung zwischen beiden Weissagungen finden wir zunächst in den Zeitangaben über die Bedrückung der Heiligen. Kapitel 7 hören wir, daß die Heiligen eine Zeit und zwei Zeiten und eine halbe Zeit, also $3\frac{1}{2}$ Zeiten in die Hand des Unterdrückers gegeben werden sollen, und nach 9, 27 dauert seine Herrschaft bis um die Hälfte einer Siebenheit. Was den feindlichen König anbelangt, so finden wir an beiden Stellen den Kontrast zu seiner Machthöhe zum Ausdruck gebracht. Aber in Kapitel 9 wird die Vision offenbar vorausgesetzt. Denn nur andeutungsweise und in allgemeinen Wendungen ist von seinem Schicksal die Rede, indem er einmal als meschomem, sodann als schomem bezeichnet wird. (Vers 20.) — Auch ein Gegenstück zur Wolkenfahrt des Menschensohnes glaube ich in Kapitel 9 finden zu müssen. Denn in diesem Sinne erledigt sich die schwierige Bestimmung w^{e}al k^{e}naph schiqusim meschomem auf die allereinfachste und natürlichste Weise. Man hat dann nicht mehr nötig, k^{e}naph in einer andern als der gewöhnlichen Bedeutung Flügel zu nehmen, schiqusim kann, was es meistens bezeichnet, mit Götzengreuel übersetzt werden, und endlich brauchen wir al nicht mit „wegen" wiederzugeben. Dann ist der Sinn unserer Stelle dieser: Die

Götzen erheben den Verwüster so hoch, wie sie vermögen. Aber weil die Macht des Königs auf gottfeindliche Greuel sich gründet, kann sie nicht von Dauer sein. Er wird von Gott aus seiner schwindelnden Höhe herabgestürzt werden. Der Menschensohn aber, welcher auf dem Wagen Gottes, also auf einem sicheren Gefährt, zu einer gottgleichen Machtstellung gelangt, wird dieselbe immer behalten.

Bezüglich des unterdrückten Teils, des Volkes der Heiligen, möchte man annehmen, der Prophet habe hier die eine und dort die andere Hälfte seiner Schilderung geben wollen. Während wir in Kapitel 7 von einem Menschensohne hörten, der zu Gott gebracht wird, um mit der Herrschaft über alle Welt betraut zu werden, tritt uns in Kapitel 9 ein Fürst entgegen, welcher getötet wird und nichts behält. Aber beide sind doch ein und dieselbe Person. Unsere Auslegung von Kapitel 7 ergab, daß der Menschensohn zur Zahl der Heiligen gehört haben mußte, welche von dem Antichrist zu leiden gehabt. Seine frühere Bedrängnis mußte als Voraussetzung des Kommens auf den Wolken angesehen werden, um so mehr, als wir in der Wolkenfahrt nicht einen Beweis der Herrlichkeit selbst, sondern höchstens den ersten Schritt zu ihr erkennen konnten. Die Weissagung von den 70 Wochen hingegen berichtet uns nur von einem leidenden Messias. Während Stadt und Heiligtum zerstört werden, findet er selbst den Tod. Aber auch hier fehlt es wiederum nicht an einem Hinweis, daß dereinst in seiner Lage eine Veränderung eintreten wird. Die Bestimmnung w^{e}en lo (Vers 26), deren natürliche Deutung ist: „und ihm wird nichts sein," kann nur dann einen Sinn haben, wenn sie den Kontrast bilden soll zu der in Kapitel 7 geschilderten zukünftigen Herrlichkeit und Weltherrschaft des Messias. Nachdem gesagt ist, der Gesalbte solle getötet werden, denn nur von einem gewaltsamen Tode kann, wie allgemein anerkannt wird, der Begriff karat stehen, würde der Zusatz w^{e}en lo etwas ganz selbstverständliches aussagen und bedeutungslos sein, sofern ja ein jeder mit dem Leben alles verliert.

So ergänzen sich beide Weissagungen aufs beste. Man finde auch nicht den Gedanken so ungeheuerlich, daß Daniel seinen Messias selbst zu Grabe tragen solle. Denn ebenso ungeheuerlich ist es, wenn der Prophet die Zerstörung des Heiligtums weissagt, nachdem ihm die Wiederherstellung desselben vorher versprochen war. Und andrerseits liegt eine Auferweckung des getöteten Messias ganz auf der Linie von Daniel 12, wo mit klaren Worten die Totenauferstehung gelehrt ist. Im übrigen

erhalten wir ja eine mit Jesaias 53 durchaus korrespondierende Weissagung, nur daß Daniel die agierende Person deutlich als die des Messias hervortreten läßt.

Daß auch innerhalb des Judentums die Vision Daniel 7, 13 und die Weissagung von den 70 Wochen in derselben Weise wie von uns verbunden sind, dafür ist das vierte Buch Esra ein schlagender Beweis. Der jüdische Ursprung dieser Schrift wird allgemein anerkannt, und es macht für unsere Zwecke wenig aus, ob dieselbe, wie Hilgenfeld[1]) unter Zustimmung von Gutschmid[2]) und Le Hir[3]) meint, aus vorchristlicher Zeit stammt, oder wie Volkmar[4]), Ewald[5]), Dillmann[6]) und Schürer[7]) wollen, ein nachchristliches Produkt ist. Um so wichtiger wird diese Schrift für uns, als ihr Verfasser nicht nur die Weissagung von den 70 Wochen auf den Messias deutet, sondern auch das Kommen desselben auf den Wolken in der Richtung von unten nach oben erfolgen läßt. Die auf Daniel 9 bezügliche Stelle lautet in der lateinischen Version, Kapitel 7, 27 ff.: „Et quicunque liberatus erit de praedictis malis stabit in exspectatione filii mei, revelabitur enim filius meus cum his, qui cum eo sunt, et jucundabuntur, qui relicti sunt, in annis quadringentis,“ in der äthiopischen Uebersetzung, Kapitel 5, 28 ff.: „Revelabitur enim Messias meus cum his, qui cum eo, et laetificabit eos, qui resuscitabuntur, et erit post annos hos et moarietur filius meus Christus et omnes, qui spiramentum habent homines.“ — Esra hat hier die Siebenheiten der Wochenweissagung für je 7 Jahre gerechnet und dann nach Abzug der ersten 7 Siebenheiten (Daniel 9, 25) die Zahl der übrig bleibenden 441 Jahre auf 400 abgerundet. — Vom Menschensohn wird uns im 13. Kapitel der syrischen Version berichtet, die lateinische ist hier verderbt. 13, 2 heißt es: „Et ecce ipse ventus ascendere faciebat de corde tanquam similitudinem hominis et vidi, et ecce volabat ipse ille homo cum nubibus coeli.“

---

[1]) Die jüdische Apokalyptik, 1857, S. 185—242, Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie, Jahrgang 1858, 1860, 1863, 1867, 1870.
[2]) Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie, Jahrgang 1860.
[3]) Etudes bibliques 1869, I, S. 139.
[4]) Das vierte Buch Esra, 1863.
[5]) Geschichte des Volkes Israel, 1868, VII, S. 69.
[6]) Herzogs Realencyclopädie, Art. Pseudepigraphen.
[7]) Neutestamentliche Zeitgeschichte, 1864, S. 549—563.

In dieser Bestimmung ist noch bemerkenswert, daß der Messias zuerst nur als einem Menschen ähnlich beschrieben, sodann aber direkt als Mensch bezeichnet wird. Hier bestätigt sich, was wir oben bei der Erklärung von Daniel 7, 13 äußerten. Die Vergleichung wird hervorgerufen durch das Gefühl der Ungewißheit und Unsicherheit, welches den überkommt, der in eine ganz andere Welt hineinschaut. Aus dem bloßen Vergleich folgt noch nicht die absolute Inkongruenz der einander gegenübergestellten Objekte. Der Zusammenhang der Vision ist einzig entscheidend.

Einen noch wichtigeren Platz als das 4. Buch Esra nimmt die Henoch-Apokalypse unter den Pseudepigraphen des Alten Testaments ein. Dieselbe ist gleichfalls von Daniel abhängig. Wir finden in den sog. Bilderreden die Bezeichnung Gottes als des Alten der Tage wieder, vor allem aber auch den Menschensohn aus Daniel 7, 13. Nach 46, 1 schaut Henoch einen beim Alten der Tage, der das Aussehen eines Menschensohnes hat. Indessen, wie aus dem Folgenden hervorgeht, weiß der Prophet, daß es sich thatsächlich um einen Menschen handelt: „Und ich fragte den Engel, der mit mir ging, — über jenen Menschensohn, wer er sei, und woher er sei.“ Auch hier also wiederum die bei einer Vision zuerst natürliche und selbstverständliche Ungewißheit, welche dann später schwindet. Keineswegs ist man zu der Annahme berechtigt, die bestimmte sei an Stelle der unbestimmten Benennung nur der Kürze halber eingetreten. Denn in diesem Falle hätte Henoch des weiteren nicht von einem Menschen, sondern von einem Engel sprechen müssen. Bei einem Engel wäre ja das Gehen mit dem Alten an sich auch garnicht auffällig gewesen. Aber aus der Antwort des begleitenden Engels erfahren wir nun vielmehr über den Menschensohn als bei Daniel, denn so heißt es Kapitel 46, 3 ff.: „Dies ist der Menschensohn, der die Gerechtigkeit hat, bei dem die Gerechtigkeit wohnt, und der alle Schätze dessen, was verborgen ist, offenbart, weil der Herr der Geister ihn erwählt hat und sein Los vor dem Herrn der Geister alles übertroffen hat durch Rechtschaffenheit in Ewigkeit. Und dieser Menschensohn wird die Könige und Mächtigen aufregen von ihren Lagern und die Gewaltigen von ihren Thronen.“ Diese Bestimmungen werden durch andere Aussagen des Buches ergänzt. Nach 69, 27 wird der Menschensohn am jüngsten Tage auf dem Thron seiner Herrlichkeit sitzen, und die Summe des Gerichts ihm übergeben werden, vergl. auch 48, 2. Die Mächtigen werden Scham vor ihm empfinden und verstoßen werden, trotzdem sie

ihre Hoffnung auf ihn setzen und ihn um Barmherzigkeit anflehen (63, 11). Dagegen sollen die Gerechten mit jenem Menschensohn zusammen wohnen und essen und sich niederlegen und aufstehen von Ewigkeit zu Ewigkeit (62, 14). Weiter hören wir (62, 7), daß der Menschensohn vor dem Tage des Gerichts verborgen war, und daß der Höchste ihn aufbewahrt hat vor seiner Macht.

Trotzdem die Szene Hen. 46, 1 ff. offenbar der Danielvision nachgebildet ist, gehen doch die hier und an den ergänzenden Stellen gegebenen Schilderungen weit über das danielische Messiasbild hinaus. Wie wir bereits sahen, fehlt bei Daniel die Frage nach dem Wesen des Menschensohnes vollständig. Umgekehrt finden wir im Henochbuche nichts von einer Wolkenfahrt des Messias. Derselbe kommt auch nicht zu Gott, sondern befindet sich schon beim Herrn der Geister und geht mit ihm. Der danielische Menschensohn zeigt ein durchaus passives, der Henochs ein durchaus aktives Verhalten. Und die Differenz zwischen beiden Messiasbildern vergrößert sich nur noch, wenn in der späteren Schrift von einem Verborgensein des Menschensohnes bis zum Weltgericht gesprochen wird, besonders, weil dieser Zustand nach 48, 3: „Bereits vor der Weltschöpfung wurde sein Name vor dem Herrn der Geister genannt“ und 48, 6: „Er ist auserwählt und verborgen gewesen, bevor die Welt geschaffen war,“ im Sinne einer realen Präexistenz gedeutet werden muß. Mithin gilt es zu konstatieren, daß abgesehen von dem Titel Menschensohn der danielische Messias mit dem des Henochbuches nichts gemein hat. Letzteres bietet keineswegs eine Weiterbildung der vom Propheten gegebenen Ansätze, wie wir sie bei Esra fanden.

Um aber diese Neuerung der Bilderreden zu verstehen, bedarf es keineswegs der Annahme eines christlichen Verfassers für die letzteren. Alle Abweichungen von der ursprünglichen Quelle sind vollständig erklärt, wenn die Wolkenfahrt Daniel 7, 13 nach der Ansicht unseres Apokalyptikers nicht von der Erde, sondern vom Himmel ausging. Denn damit ist die Lehre von der Präexistenz des Messias sofort gegeben. Den Anlaß zur Neuerung kann ein exegetisches Mißverständnis verschuldet haben, ebensogut aber können auch dogmatische Interessen wirksam gewesen sein.

Wegen der Wichtigkeit des Gegenstandes dürfen wir uns jedoch nicht bei dieser bloßen Versicherung eines jüdischen Ursprungs der Bilderreden beruhigen. Es wird nötig sein, den Beweis zu versuchen, daß die Schrift

nicht in christlichen Kreisen entstanden sein kann. Der christliche Ursprung des Buches ist von einem hervorragenden Kenner der Apokalyptik behauptet worden. Hilgenfeld nämlich hat in seinen mannigfaltigen Schriften über unsern Gegenstand[1]) aufs nachdrücklichste die Bilderreden einem christlichen Verfasser zugewiesen. Auf seiner Seite steht Volkmar[2]). Dagegen denken Hoffmann[3]), Dillmann[4]), Köstlin[5]), Ewald[6]), Wittichen[7]), Schürer[8]) und Baldensperger[9]) an einen jüdischen Autor, den Zeitpunkt der Entstehung des Buches vor Christi Geburt setzend, und nur in der genaueren Fixierung desselben uneinig. Lücke[10]) und Schwegler[11]) nahmen einen jüdischen aber dennoch nachchristlichen Verfasser an. Hilgenfeld[12]) frägt: „Wie kann der Menschensohn, schon ehe er völlig aus seiner Verborgenheit heraustritt, den Heiligen und Gerechten (48, 7), den Auserwählten (62, 7) geoffenbart sein und eine Gemeinde von Bekennern haben?“ Eine Beantwortung dieser Frage durch den Hinweis auf die atl. Prophetie, heißt es dann weiter, liege nahe und würde genügen, aber bei Annahme eines christlichen Ursprungs der Bilderreden ließe sich alles leichter erklären. Wir sehen das nicht ein. Denn auch der Apokalyptiker denkt doch an eine wahre Gemeinde erst beim Erscheinen des bis dahin verborgenen Menschensohnes, vgl. 62, 7: „Denn zuvor war er verborgen der Menschensohn, und der Höchste hat ihn aufbewahrt vor seiner Macht und ihn den Auserwählten geoffenbart, und es wird gesäet werden die Gemeinde der Heiligen und Auserwählten.“ Christi Kirche, seine Gemeinde besteht demgegenüber schon jetzt und wird

---

[1]) Die jüdische Apokalyptik 1857, S. 91—184; Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie 1860, 1861, 1862, 1872.

[2]) Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie 1861; Zeitschrift der deutsch-morgenl. Gesellschaft 1860.

[3]) Das Buch Henoch, 1833—38.

[4]) Das Buch Henoch 1853; Artikel Pseudepigraphen in Herzogs Realencyklopädie.

[5]) Baur und Zellers Jahrbücher 1856.

[6]) Geschichte Christus, 1855, S. 90 ff.; Abhandl. der Ges. der Wissenschaft zu Göttingen 1854.

[7]) Idee des Menschen, 1868, S. 97 ff.

[8]) a. a. O. S. 535.

[9]) a. a. O. S. 12.

[10]) Einleitung zur Offenbarung, 1848, S. 89 ff.

[11]) Nachapostolisches Zeitalter, 1846, S. 55.

[12]) a. a. O., 1857, S. 157.

am jüngsten Tage nur geläutert. Von ihrer erst zukünftigen Pflanzung kann nicht wohl die Rede sein. Im übrigen ist es doch sehr bezeichnend, daß Gott, bezw. die Weisheit des Herrn (48, 7), den Messias seinen Auserwählten und Heiligen offenbart. Wenn es sich hier um den christlichen Erlöser handelte, um sein Erdenleben, dann hätte doch von einer Selbstoffenbarung gesprochen werden müssen. Zwar sagt der Herr zu Petro (Matth. 16, 13): „Das hat dir nicht Fleisch und Blut geoffenbart, sondern mein Vater im Himmel," aber nur, um ein Offenbarungsprinzip dem andern gegenüberzustellen. An unserer Stelle handelt es sich diesbezüglich nicht um den Gegensatz zwischen Gott und Welt. Weiter aber, da die Gemeinde des Messias viel zu erdulden hat, vergl. 46, 7 und 47, 4, warum werden nicht seine eigenen Leiden erwähnt und die Heiligen zur Nachfolge des Gekreuzigten aufgefordert? Wenn die letzteren immer wieder auf das Kommen des Menschensohnes vertröstet werden, so läge doch eine Erinnerung daran sehr nahe, daß der Heiland, welcher sein Leben für die Menschen dahingegeben, sie nicht Waisen lassen könne. Und hören wir des öfteren von den Erlebnissen des Menschensohnes Henoch, warum nicht auch etwas von den Erdenschicksalen des anderen, doch jedenfalls größeren und bedeutenderen? Mit Recht sagt Weizsäcker[1]): „Daß die Lehre des älteren Henochbuches, wonach die Weisheit des Herrn der Geister den Namen des Menschensohnes den Heiligen und Gerechten geoffenbart habe, und er das Los derselben bewahrt, nur von den alten Gerechten und nicht von der Christengemeinde zu verstehen sei, muß jede Vergleichung dieser Darstellung mit der christlichen Apokalypse des Johannes zeigen." — Ein anderes gegen den jüdischen Ursprung unserer Apokalypse gemachtes Argument erledigt sich ebenso leicht, da auch hier eine Stelle vorhanden ist, die als Ergänzung zu der von Hilgenfeld allzustark betonten Aussage Henoch 48, 4 angesehen werden muß. Weil der Messias bei seinem Erscheinen als Licht der Völker bezeichnet wird, soll vom christlichen Messias die Rede sein. Der Menschensohn könne nicht so nachdrücklich das Licht der Völker genannt werden, wenn seine Gemeinde nur aus Juden bestanden habe. Dieser Einwand wird beseitigt durch die Stelle 38, 1 ff.: „Wenn die Gemeinde der Gerechten erscheinen wird — und wann der Gerechte erscheinen wird vor den Augen der Gerechten — und das Licht erscheinen wird den Gerechten und Aus-

---

[1]) a. a. O. S. 428.

erwählten." Denn hier wird der Erwartete ja auch als Licht der Auserwählten bezeichnet, diese müssen also auch noch der Erleuchtung bedürftig sein. Es steht aber nichts der Annahme entgegen, daß der Verfasser den Messias zuerst das eigene und dann die andern Völker läutern läßt, ganz im Sinne der atl. Propheten. — Schwerer wiegt jedenfalls der Hinweis Hilgenfelds auf den Widerspruch, daß der Menschensohn 62, 5 ein Sohn des Weibes genannt werde, trotzdem er doch vor der Weltschöpfung bei Gott war. Die Vorweltlichkeit des Messias und seine Geburt durch ein Weib schlössen sich im jüdischen Vorstellungskreise bestimmt aus. Dagegen hat Ewald[1]) in dem fraglichen Ausdruck eine Anspielung auf 1. Mose 3, 15 gesehen, und Hilgenfeld weiß hierauf nichts anderes zu entgegnen, als daß diese Erklärung in keiner Weise genügend sei. Gründe gegen Ewalds Deutung führt er nicht an. Auch wir möchten nicht auf das Protevangelium zurückgehen, um so weniger als sich die in Rede stehende Bezeichnung für den Messias nur dies eine Mal im ganzen Buche findet. Aber gerade deshalb ist eine ernsthafte Prüfung geboten, ob nicht der Ausdruck Weibessohn im Zusammenhang der Stelle 62, 5 seine Erklärung findet. „Wenn die Könige und Mächtigen", heißt es hier, „den Menschensohn erkennen am Tage des Gerichts, dann wird sie Schmerz überkommen wie ein Weib, das in Wehen ist, und dem es schwer wird, zu gebären, wenn sein Sohn in den Muttermund tritt und Schmerzen hat im Gebären. Und ein Teil von ihnen wird den andern ansehen, und sie werden erschrecken und ihr Antlitz niederschlagen, wenn sie jenen Sohn des Weibes sitzen sehen auf dem Thron der Herrlichkeit." Es ist somit hier von den Schmerzen die Rede, welche der Messias seinen Feinden am Tage des Gerichts verursachen wird. Vorher war gesagt, daß der Sohn (nicht Kind überhaupt) dem Weibe bei der Geburt Qualen bereite. So ließe sich sehr wohl denken, daß daraufhin der Name Weibessohn gewählt ist und in diesem Zusammenhange soviel bedeutet wie Schmerzensbereiter. Denn das Erscheinen des Messias, nachdem er so lange verborgen gewesen, fordert den Vergleich mit einer Geburt heraus. — Des weiteren macht Hilgenfeld für den christlichen Ursprung der Bilderreden geltend, daß sie nur von heidnischen Königen und Mächtigen reden, nicht von jüdischen. Aber wäre dieser Umstand nicht viel eher maßgebend für eine richtige Wür-

[1]) a. a. O., S. 80.

digung dessen, was wir überhaupt unter Bösen und Gerechten nach Ansicht des Verfassers zu verstehen haben, und ist nicht dieser Gegensatz vor allem im nationalen Sinne zu nehmen? Vielleicht hatte der Apokalyptiker auch gar keine Ursache, mit seinen Königen unzufrieden zu sein, und warum sollen sie andererseits nicht, wenn sie thatsächlich von Gott abgefallen waren, Götzen gedient haben? (Aus der Erwähnung des Götzendienstes schließt nämlich Hilgenfeld, daß es sich um heidnische Könige handelt.) Und selbst wenn es ausgemacht wäre, daß zur Zeit, da unser Buch entstand, keine jüdischen Könige mehr vorhanden waren, so folgt daraus immer noch nicht, daß der Verfasser ein Christ gewesen. Auch ein Jude könnte es ja nach der Zerstörung Jerusalems geschrieben haben. —

Nicht glücklicher ist Hilgenfeld, wenn er in den Worten 48, 8—10: „Und in jenen Tagen sind niedergeschlagenen Blicks die Könige der Erde und die Gewaltigen, und am Tage ihrer Not wird Ruhe werden auf Erden, vor ihm werden sie fallen und nicht wieder aufstehen, und niemand wird sein, der sie in seine Hände nähme und aufhöbe; denn sie haben den Herrn geleugnet und seinen Gesalbten“, eine Beziehung auf die Erdenschicksale des Herrn findet. „Kann unser Abschnitt wohl noch jüdischen, vorchristlichen Ursprungs sein“, frägt er, „da er den heidnischen Königen nicht blos die Verwerfung des Herrn, sondern auch seines Gesalbten vorwirft? Setzt dieser Vorwurf nicht schon die Erscheinung des Messias voraus?“ Dagegen muß doch gesagt werden, daß es ganz unerfindlich ist, warum der Gesalbte in anderer Weise gelitten haben soll als Gott, in dessen Umgebung er immer erscheint. Im übrigen wissen wir ja, daß thatsächlich die Juden sich unter den Leiden des Messias nichts anderes vorstellten als eine Knechtung des Volkes. So deutet z. B. Targum Jonathan die Weissagung Jes. 53 auf den Messias, aber paraphrasiert sie dann so, daß nur das Volk leidet. — Weiter können wir nicht einsehen, wie das Christliche der Erwartung ganz unverkennbar in den Worten 62, 2 ff.: „Und es werden stehen an jenem Tage alle Könige und Mächtigen und Hohen, und welche die Feste inne haben, und werden ihn sehen und erkennen, wie er auf dem Throne seiner Herrlichkeit sitzt,“ hervortreten soll. Denn wenn der Apokalyptiker hätte zum Ausdruck bringen wollen, daß die irdischen Machthaber den Menschensohn schon vorher einmal gesehen hätten, dann würde er nicht geschrieben haben „erkennen“, sondern „wiedererkennen.“ Wie aber aus dem vorhergehenden Verse 62, 1 folgt, aus der Anrede Gottes

an die Mächtigen: „Schlaget eure Augen auf, wenn ihr vermöget den Auserwählten zu erkennen,“ ist der fragliche Begriff durchaus synonym mit „sehen.“

Demnach müssen wir aufs allerentschiedenste die Henochapokalypse als nichtchristliches Produkt bezeichnen. Ist der Verfasser aber ein Jude, so dürfte er auch wohl nicht zu einer Zeit gelebt haben, wo sich die christliche Lehre über einen weiteren Kreis auszubreiten anfing und allgemein ihrem Inhalte nach bekannt war. Denn es wäre doch unerklärlich, wie man auf jüdischer Seite die Selbstbezeichnung Jesu in so unbefangener Weise verwenden konnte, da sich ja auch andererseits von einer Polemik gegen das Christentum keine Spur findet.

III.

Die Ausdrucksform Menschensohn und Menschensöhne im Neuen Testament.

Sehen wir zunächst von der Selbstbezeichnung Jesu ab, welche immer mit dem doppelten Artikel erscheint, so läßt sich die Identität des neutestamentlichen mit dem alttestamentlichen Sprachgebrauch ohne Schwierigkeiten nachweisen, was dann wiederum von entscheidender Bedeutung für das Verständnis des Ausdrucks *ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου* sein wird.

Der Plural unserer Redeform findet sich Mk. 3, 28: *ἀμὴν λέγω ὑμῖν, ὅτι πάντα ἀφεθήσεται τοῖς υἱοῖς τῶν ἀνθρώπων τὰ ἁμαρτήματα.* Wie schon die Parallele Mt. 12, 31 zeigt, (auch Markus hat als andere Lesart *ἀνθρώποις*) ist hier der Ausdruck ohne besondere Absicht gesetzt, wie ja auch die pluralische Verbindung im Alten Testament häufig unbetont stand. Würde Holsten Recht haben, wenn er den Sinn der Stelle dahin bestimmt: „die in ihrer Schwachheit sündigenden Menschen sollen Vergebung aller Sünden erlangen," so müßte doch auch die Sünde wider den heiligen Geist vergebbar sein. In dem Wort Eph. 3, 5: *τὸ μυστήριον τοῦ Χριστοῦ ἑτέραις γενεαῖς οὐκ ἐγνωρίσθη τοῖς υἱοῖς τῶν ἀνθρώπων, ὡς νῦν ἀπεκαλύφθη τοῖς ἁγίοις ἀποστόλοις αὐτοῦ καὶ προφήταις ἐν πνεύματι,* soll zum Ausdruck gebracht werden, daß die Menschen ihrer natürlichen Abstammung gemäß

nicht im Stande sind, das Mysterium Christi zu verstehen, sondern daß sie dazu des Gottesgeistes bedürfen. Aber es ist unerklärlich, warum nicht derselbe Gedanke ebenso gut durch eine Bezeichnung der Menschen als τοῖς ἀνθρώποις hätte wiedergegeben werden können.

Als Citat aus dem Alten Testament finden wir den Ausdruck Hebr. 2, 6: τί ἐστιν ἄνθρωπος, ὅτι μιμνήσκῃ αὐτοῦ, ἢ υἱὸς ἀνθρώπου, ὅτι ἐπισκέπτῃ αὐτόν. Während hier die atl. Grundstelle Ps. 8, 5 wörtlich übersetzt ist, kann man in Apok. 1, 12 ff.: καὶ ἐπιστρέψας εἶδον ἑπτὰ λυχνίας χρυσᾶς, καὶ ἐν μέσῳ τῶν ἑπτὰ λυχνιῶν ὅμοιον υἱὸν ἀνθρώπου, ἐνδεδυμένον ποδήρη καὶ περιεζωσμένον πρὸς τοῖς μασθοῖς ζώνην χρυσῆν; und Apok. 14, 14: καὶ ἴδον, καὶ ἰδοὺ νεφέλη λευκή, καὶ ἐπὶ τὴν νεφέλην καθήμενον ὅμοιον υἱὸν ἀνθρώπου, ἔχων ἐπὶ τῆς κεφαλῆς αὐτοῦ στέφανον χρυσοῦν ꝛc. nur eine Anspielung auf Daniel 7, 13 gesehen werden. Von einer selbstständigen Verwertung des singularischen Ausdrucks Menschensohn ist auch hier nicht die Rede. Anders steht es um den Gebrauch des Singulars im Munde Jesu, denn die Form ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου findet sich nirgends im Alten Testament. Mögen aber auch die neutestamentl. Schriften noch so selten die Ausdrucksform Menschensohn und Menschensöhne anwenden, eben weil sich doch immer die Kontinuität mit dem atl. Sprachgebrauch zeigt, wird auch die Selbstbezeichnung des Herrn in dem Vorstellungskreise der heiligen Schriften Israels wurzeln. Die klassische Gräcität bietet keine Analogie zur Verbindung der beiden Begriffe υἱός und ἄνθρωπος. Man hört zwar von υἷες Ἀχαιῶν (Il. 1, 162, 237, 240, 276 ꝛc.), Λυδῶν παῖδες (Her. 1, 10), von υἱεῖς ἰατρῶν und υἱεῖς ῥητόρων, vergl. die lateinische Bezeichnung filii medicorum (Plautus, Bach. 5, 3, 74), aber nicht von υἱεῖς ἀνθρώπων. Und ebensowenig kann der syrische Sprachgebrauch zur Erklärung des Ausdrucks ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου herangezogen werden. Wir wollen nicht bestreiten, daß im Syrischen Menschensohn durchweg bedeutungslos für Mensch steht. Aber wenn diejenigen Ausleger, welche hiervon ausgehend, den Begriff ὁ υἱὸς ἀνθρώπου mit man, ich, ein gewisser Jemand übersetzen, auf Röm. 5, 15 und 5, 19 verweisen, wo die Peschittho das paulinische ἄνθρωπος beide Male durch filius hominis wiedergiebt, so schlagen sie sich selbst. Hätten nämlich die Apostel den syrischen Sprachgebrauch befolgt, so würde eben auch Paulus statt ἄνθρωπος υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου geschrieben haben, würden die

Ausdrücke ἄνθρωπος und ἄνθρωποι nicht so oft, υἱὸς ἀνθρώπου und υἱοὶ ἀνθρώπων nicht so selten im Neuen Testament vorkommen.

Um den Sinn festzustellen, den Jesus mit seiner Selbstbezeichnung verbunden, wird man sich also an das Alte Testament halten müssen. Den einen Grundsatz aber wollen wir unserer sprachlichen Untersuchung voranstellen, daß nie und zu keiner Zeit der Herr sich Menschensohn genannt haben kann, wenn er voraussetzen durfte, von seinen Zuhörern nicht verstanden zu werden. Und es muß entschieden als ein Mangel der bisherigen Auslegung gelten, daß viel zu wenig die Bedingungen festgestellt sind, welche im jüdischen Volke für das Verständnis des Begriffs ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου vorhanden waren.

Weil der Herr mit seiner Selbstbezeichnung vielfach messianische Prädikate verbindet, so hat man gemeint, der Ausdruck sei ein allgemein oder in einzelnen Kreisen des Volks gebräuchlicher Messiastitel gewesen. Höchstens eine Zeit lang, sagt man, haben die Jünger ihres Meisters Ansprüche nicht durchschaut und seine Selbstbezeichnung in dem Sinne genommen, wie sie jeder Jude verstehen mußte = Mensch. Einzelne Ausleger betonen dann höchstens noch die Nebenbedeutung der Schwäche im Begriff Menschensohn. Aber es ist leicht ersichtlich, wie sehr hier überall der Umstand in den Vordergrund gerückt ist, daß an einer atl. Stelle der Messias als Menschensohn erscheint. Daniel 7, 13 wird entweder allein als maßgebend angesehen und der übrige Sprachgebrauch des Alten Testaments ganz vernachlässigt, oder man läßt die große Zahl der sonstigen atl. Stellen, wo der singularische Ausdruck vorkommt, eine Auslegung erfahren, die sich doch immer wieder an der Danielweissagung oder an den Aussprüchen Jesu orientiert. So würden auch weniger häufig im Ausdruck ben adam Anspielungen auf die Armseligkeit der Menschheit gefunden sein, wenn nicht der Herr des öfteren Leidensaussagen mit seiner Selbstbezeichnung verbunden hätte. Diejenige Klasse von Auslegern endlich, welche den Begriff ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου im emphatisch-hohen Sinne deutet, steht wohl der Danielstelle unabhängiger gegenüber, aber sie vernachlässigt auch den atl. Sprachgebrauch überhaupt. Sie legt den Hauptnachdruck nicht auf die Worte υἱὸς ἀνθρώπου, sondern auf den ersten Artikel, ὁ, und damit auf einen Bestandteil jener Wortverbindung, welcher sich im Alten Testament nicht findet.

Eine objektive Untersuchung des Begriffs ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου wird aber immer davon auszugehen haben, daß der Herr nach dem

übereinstimmenden Berichte der synoptischen Evangelien eine ganze Zeit hindurch seine Selbstbezeichnung angewandt hat, ohne daß dadurch seine messianischen Ansprüche offen und deutlich zum Ausdruck gebracht wären. Bevor man die Frage Matth. 16, 13 als unhistorisch ausgiebt und alle vorcäsarensischen Aussagen über den Menschensohn streicht, muß immer doch noch der ernsthafte Versuch gemacht werden, ob sich nicht auf Grund des gesamten atl. Sprachgebrauchs eine solche Bedeutung für den Ausdruck ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ergiebt, wodurch Jesus seine Jünger, auch wenn sie im einzelnen Falle nicht an Daniel 7, 13 dachten, zur Erkenntnis seiner Würde führen konnte. Schenkt man aber den evangelischen Berichten im großen und ganzen Glauben, dann können auch nicht die Worte ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου bis zur Cäsarea-Szene für den Zuhörerkreis Jesu gleichbedeutend mit „Mensch" gewesen sein. Man hat zwar viel von einem pädagogischen Verfahren geredet, welches Jesus beim Gebrauch seiner Selbstbezeichnung eingeschlagen haben soll. Diese Annahme ist insofern berechtigt, als die Jünger erst allmählich durch den Ausdruck Menschensohn auf die messianische Würde ihres Meisters geführt wurden. Aber der Sinn dieser Bezeichnung, ihre sprachliche Bedeutung muß sich immer, auch nach Cäsarea, gleich geblieben sein. Die wahre Pädagogik besteht ja auch keineswegs in einem Versteckspiel. Wenn der Lehrer redet, so sollen seine Schüler wissen, um was es sich handelt, worauf er hinaus will. Und hinzukommt, daß Jesus doch auch mit anderen Leuten als mit seinen Jüngern zu thun hatte.

Ueberblicken wir nun sämtliche atl. Stellen, wo der singularische Ausdruck Menschensohn vorkommt, so ergiebt sich die äußerst wichtige Thatsache, daß derselbe an 113 Stellen 112 Mal den Menschen im Gegensatz zu Gott bezeichnet (zu Jes. 52, 14 vergl. S. 31), und zwar erscheint der Mensch als das Geschöpf Gottes nach allen Beziehungen, welche zwischen Schöpfer und Geschöpf obwalten. Diese Beobachtung auf den ntl. Begriff ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου angewendet, ergiebt, sofern man doch eine Bekanntschaft der Juden mit dem Alten Testament voraussetzen darf, daß die Zuhörer Jesu, so oft er seine Selbstbezeichnung gebrauchte, zu gleicher Zeit auch an Gott erinnert wurden. Der Herr will sein Menschsein von Gott aus verstanden wissen. Er setzt sich allen andern seines Geschlechtes gleich, insofern sie einen himmlischen Herrn anerkennen, von dem sie alles haben, durch den sie selbst sind.

Nirgends fanden wir in dem Ausdruck ben adam die Vaterschaft

eines bestimmten Menschen betont, und mag man auch bei dem adam an den Stammvater des ganzen Geschlechts gedacht haben, so wird doch an ihn nur erinnert um seines Verhältnisses zu Gott willen, welches für alle Nachkommen von Bestand bleibt. Deshalb kann der Herr auch von seiner Umgebung nicht dahin verstanden sein, daß er sich als Sohn Josephs, als Sohn der Maria rc. bezeichnen wolle. Und weiter hat Jesus mit seiner Selbstbezeichnung nicht den Kontrast hervorgehoben, in welchem seine jetzige Lebenslage zu der früheren, eigenen Gottesherrlichkeit steht, sondern er stellt sich, einmal Mensch geworden, Gott selbst gegenüber. Ebensowenig kann ihm der Ausdruck zur Rechtfertigung der Leiden des Messias gedient haben. Es müßte denn bei den atl. Frommen gebräuchlich gewesen sein, Gott und Mensch besonders hinsichtlich ihrer Leidensfähigkeit zu vergleichen, und sich Gott in erster Linie als den vorzustellen, der jeder Trübsal, jeden Schmerzes überhoben ist. Endlich will auch derjenige, welcher sich ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου nennt, nicht allgemein seine Zugehörigkeit zur Menschheit betonen, sondern er stellt sich als Mensch einer anderen Größe gegenüber, in der religiösen Sprache also Gott. Auch die Erklärung des Begriffs ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου im emphatisch-hohen Sinne wird bei Beobachtung des atl. Sprachgebrauchs unmöglich. Zwar denkt man sich wohl allgemein das Ideal der Menschheit als ein Gott wohlgefälliges, indessen der Nachdruck liegt dann doch immer auf einem Vergleich des idealen Menschen mit allen anderen Angehörigen seines Geschlechts, der stets zu seinen Gunsten ausfällt.

Wenn sich der Herr Menschensohn nannte, so reflektierte er auf das thatsächliche, von selbst bestehende, für alle Menschen gültige Verhältnis zu Gott, sich demselben auch für seine Person unterstellend. Er beurteilt sich Gott gegenüber als Menschen. Nun verbindet er aber zum Teil mit dem Ausdruck ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου Prädikate, welche keinem Menschen zukommen, sondern nur Gott. Jesu Gleichheit mit den andern Menschen kann sich also nicht auf alle Punkte des Verhältnisses zu Gott beziehen, aber dann muß auch solche Ausnahmestellung in der Selbstbezeichnung fixiert sein. Und diesem Zwecke wird der Artikel ὁ vor υἱὸς dienen. Derselbe kann nicht generelle Bedeutung haben, sofern dann noch immer nicht die Ansprüche Jesu gerechtfertigt wären. Als ein Mensch, der alle Eigenschaften seines Geschlechts in sich vereinigt, ist der Herr noch nicht befugt, Sünden zu vergeben. Vielmehr wird dem ὁ eine

individuelle Bedeutung eignen, und Jesus bezeichnet sich dann mit dem Ausdruck ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου als denjenigen, welcher unter allen Menschen ein einzigartiges Verhältnis zu Gott einnimmt. Der Nachdruck ruht also nicht darauf, daß Jesus innerhalb des Menschengeschlechts der wahre Mensch ist, daß er innerhalb der den Menschen gezogenen Schranken das Ideal der ganzen Gattung repräsentiert, sondern vielmehr darauf, daß diese Grenzen in ihm überschritten sind, daß er Gott viel näher steht als Seinesgleichen.

Haben wir dies als den Sinn der Selbstbezeichnung Jesu erkannt, dann wird es auch wahrscheinlich, daß Daniel 7, 13 ihre Quelle ist, denn hier kommt ja ein Mensch auf den Wolken des Himmels und wird Gott gleich gemacht, indem er die Herrschaft über alle Welt empfängt. In keiner Weissagung des Alten Testaments sind die Gegensätze zwischen Himmel und Erde, zwischen Gott und Menschen so sehr ausgeglichen wie im 7. Kapitel des Danielbuches. Dennoch wird der Artikel ὁ nicht zunächst auf den danielischen Menschensohn zurückweisen, also jene Bestimmtheit ausdrücken, die im Gebiet des Bewußtseins ein Begriff gewonnen hat, der als ein feststehender, bekannter, früher schon ausgesprochener, dem Bewußtsein des Redenden gegeben ist. Es müßte denn die Danielweissagung allgemein auf den Messias gedeutet sein, der Ausdruck Menschensohn als messianischer Titel gegolten haben, wogegen doch die Berichte der Evangelien sprechen. Vor allem aber müßte der atl. Stelle jene Auslegung allgemein zu teil geworden sein, welche der Herr ihr gab.

IV.

Die Aussagen Jesu über seine Menschensohnschaft.

1. Allgemeine Eigentümlichkeiten.

Seit jeher hat man von scheinbar einander widersprechenden Aussagen Jesu über seine Menschensohnschaft zu reden gewußt, vor allem ist der Gegensatz aufgefallen, in welchem die mit der Selbstbezeichnung verbundenen Hoheitsansprüche zu den Leidensankündigungen stehen. Seit jeher ist man aber auch bemüht gewesen, die zwischen beiden Reihen liegende Kluft auszugleichen. Daher die verschiedenen Bedeutungen, welche z. B. die Vertreter der 1. und 2. Klasse in der Forschung unseres Jahrhunderts dem Begriff zuschrieben. Meistens ließ man es mit zwei Bedeutungen genug sein, wurde aber auch so nicht allen Stellen gerecht, weshalb einige Ausleger einen dreifachen Sinn mit der Selbstbezeichnung Jesu verbanden, z. B. Stier, Lange, Schmid, Keim. Aber glaubt man denn im Ernst, daß die jüdischen Zuhörer Christi dies alles zu gleicher Zeit aus den Worten ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου herausgehört haben? Sie hatten es nicht leicht, wenn sie genötigt waren, bei dieser Aussage den einen, bei jener den anderen Schlüssel zum Verständnis des rätselhaften Begriffs anzuwenden. Und wer dem Ausdruck nur e i n e Bedeutung zuschreibt, verlangt von uns, daß wir bei den entgegengesetzten Prädikaten stillschweigends ein „obgleich", ein „καίπερ" hinzudenken, trotzdem der Herr

niemals auch nur eine Andeutung gemacht hat über einen zwischen seiner Würde und seinen Geschicken bestehenden Widerspruch. Demgegenüber muß es immerhin als ein Fortschritt bezeichnet werden, wenn z. B. Baldensperger auch die Leiden Jesu auf die triumphierende Bezeichnung „der Sohn des Menschen" bezogen wissen will. Aber auch hier kommt es trotz des besten Willens und trotz aller Erkenntnis, daß der alte Weg nicht zum Ziele führt, zu keiner auch nur irgendwie befriedigenden Lösung der Schwierigkeiten. Denn weshalb der Herr auch seine Leiden unter die triumphierende Bezeichnung Menschensohn stellen konnte, wird garnicht oder in ganz ungenügender Weise gezeigt. Wenn Baldensperger schließlich von einem beabsichtigten Kontrast spricht, so giebt er damit zu, daß die Leidensaussagen im Grunde genommen garnicht auf den Begriff *ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου* bezogen werden konnten. Baldensperger hat aufs heftigste Holsten, einen anderen Vertreter der Berufshypothese bekämpft, und zwar mit Recht. Denn nach Holsten soll Jesus den Titel Menschensohn der Danielweissagung entnommen haben, weil er hoffte, dereinst auf den Wolken des Himmels als Messias zu Gott getragen zu werden. Alle gegenwärtigen Verhältnisse des Messiaspropheten haben nichts mit dem Begriff zu thun. Dann ist Christus allerdings anders verfahren als die Pseudokönige aller Zeiten. Diese beriefen sich doch auf irgend eine äußerliche, sichtbare Gleichheit oder Aehnlichkeit mit dem Original. Jesus soll all' diesen Vergleichungen und Prüfungen von vorneherein die Spitze abgebrochen haben. Für ihn ist nicht maßgebend gewesen, was er war, um jenen Titel auf sich anzuwenden, sondern was er sein würde, mochte auch die Gegenwart der Zukunft direkt widersprechen. Holsten selbst räumt ein, daß der Begriff *ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου* seinem Wortlaute nach zu vielen oder den meisten Aeußerungen Jesu über seine Menschensohnschaft nicht paßt. — Schon vor Jahren hat Biedermann[1]) den Satz ausgesprochen: „Was er (Christus) von sich dem Menschensohne aussagt, ist nicht aus dem Begriff dieses Wortes entnommen, sondern aus seinem Christusbewußtsein mit demselben als einem gegebenen verbunden." Hierauf hat sich zunächst Usteri[2]) bezogen: „So gewiß, wenn man Menschensohn als Wesensbegriff faßt, keine Analyse möglich ist, aus der die Anwendung des Namens in allen charakteristischen Worten sich erklärt, so gewiß hat eben Jesus seinen eigentümlichen Beruf damit be-

[1]) Dogmatik, 1869, S. 226.
[2]) a. a. O. S. 21.

zeichnet, den er allerdings nur auf Grund seines eigentümlichen Wesens erfüllen konnte." Und Baldensperger[1]) sagt: „Vortrefflich hat Usteri gezeigt, daß die Synthese zwischen den Herrlichkeits- und Demutsaussagen über den Menschensohn nur darin zu finden ist, daß dieser Name den eigentlichen Beruf Jesu bezeichnet." Holsten[2]) beruhigt sich ebenfalls hierbei: „Kein einziges der Prädikate, die mit dem υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου verbunden sind, ist aus einer Analyse des Begriffs des Menschen, sei es im emphatisch-hohen oder niederen Sinne hervorgegangen. Vielmehr sind alle auf den υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου bezogenen Aussagen Ausdruck des Messiasbewußtseins des synoptischen Jesus. Geht man daher in dem Ausdrucke ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου von dem Begriffe des Menschen aus, so sind alle Aussagen Prädikate synthetischer Urteile. Geht man aber von dem Begriff des Messias aus, so sind sie zu einem Teile analytische Folgerungen aus diesem Begriffe." Die genaue Untersuchung der einzelnen Aussprüche Jesu wird uns zeigen müssen, ob es wirklich berechtigt ist, der Bezeichnung Menschensohn eine Bedeutung zu geben, welche mit ihrem Wortlaute nichts gemein hat. Wir unsererseits fanden, daß der Ausdruck Menschensohn im Munde Jesu nicht den Menschen an sich bezeichnet, sondern sein Verhältnis zu Gott betont, daß zu gleicher Zeit sich der Herr als einzigartigen unter allen Menschen Gott gegenüber hingestellt haben muß, wenn thatsächlich der atl. Gebrauch der Ausdrucksweise seinen Zeitgenossen bekannt war. Dann aber läßt sich von vorneherein vermuten, daß der Begriff auch seinem Wortlaute nach in enger Beziehung zu sämtlichen mit ihm verbundenen Aussagen steht.

Zunächst auf die sprachliche Seite des Ausdrucks Gewicht legend, müssen wir bezüglich der Selbstbezeichnung Jesu, da sie in derselben Form ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου von allen vier Evangelien wiedergegeben wird, sowohl für die Synoptiker als für das johanneische Evangelium dieselbe Bedeutung voraussetzen. Da aber immer noch der Nachweis einer sachlichen Uebereinstimmung erforderlich bleibt, so dürfte sich eine gesonderte Beurteilung der von den Synoptikern einerseits und von Johannes andrerseits berichteten Aussagen des Herrn über seine Menschensohnschaft empfehlen.

---

[1]) a. a. O. S. 188.
[2]) a. a. O., 1891, S. 37.

2. Die synoptischen Aussagen.

Gruppierung der Stellen.

Einer prinzipiellen Unterscheidung zwischen Hoheitsansprüchen einerseits und demutsvollen Aussagen andererseits, welche mit dem Begriff ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου in den Reden Jesu verbunden sein sollen, stehen wir schon um deswillen skeptisch gegenüber, weil uns die sprachliche Untersuchung dieser Worte wahrscheinlich machte, daß der Herr sich immer damit als einzigartigen Menschen bezeichnet habe. So müßte in dem fraglichen Ausdruck immer ein Hinweis auf die eigentümliche Hoheitsstellung Christi gelegen haben, und letztere würde durch sämtliche auf den Begriff ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου bezogenen Aussagen illustriert sein. Im Grunde genommen stehen auch nur die Aeußerungen Jesu über die gegenwärtige Niedrigkeit des Menschensohnes und die über seine zukünftige Herrlichkeit im direkten Gegensatz zu einander. Der Vollmacht, Sünden zu vergeben, der Herrschaftsbefugnis des Menschensohnes über den Sabbat widerspricht die Mißachtung, welche er von Seiten der Welt erfährt, an sich keineswegs. Andrerseits liegt Matth. 8, 20 der Gedanke an die dem Menschensohn von der Welt drohenden Gefahren und Verfolgungen nahe, man könnte aber auch an eine freiwillige Verzichtleistung des Messias auf allen irdischen Besitz denken. Worte, wie Matth. 11, 19; 12, 32; 12, 40 bieten auf der einen Seite gewiß Hoheitsansprüche, sofern der ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου hier in Beziehung gesetzt wird zu Johannes, dem heiligen Geist und Jonas, aber ebenso erinnern sie auch an die dem Herrn von seinen Gegnern bereiteten Hindernisse und Gefahren. Sodann ist noch Matth. 20, 28 zu erwähnen, wo das Todesleiden des Menschensohnes als ein freiwillig übernommenes erscheint. Somit giebt es eine ganze Reihe von Aussprüchen, welche sich nicht unter eine der beiden Kategorieen von Hoheits- und Demutsaussagen gruppieren lassen. Aber sie liegen sämmtlich, und darauf möchten wir Gewicht legen, mit Ausnahme von 20, 28 bei Matthäus **vor** dem Cäsareabericht (16, 13), alle direkten Leidens- und Herrlichkeitsaussagen mit Ausnahme von 10, 23 und 13, 41 aber **hinter** demselben. Marcus läßt die hervorragende Bedeutung des Petrusbekenntnisses als Wendepunkt im Gebrauch unseres Begriffs noch deutlicher hervortreten. Denn vor 8, 27 stehen hier einzig die Parallelstellen von Matth. 9, 6 = Marc. 2, 10 und Matth. 12, 8 = Marc. 2, 28, und nachher mit Ausnahme der Parallele von

Matth. 20, 28 = Marc. 10, 45 nur direkte Hinweise auf die äußere Niedrigkeit Jesu in diesem Aeon und auf seine Machtstellung im zukünftigen. Lukas bringt vor dem Caesarea-Bericht (9, 18) nicht allein wie Marcus die Parallelen zu Matth. 9, 6 = Luc. 5, 24 und 12, 8 = Luc. 6, 5, sondern neben einem von den übrigen Evangelien nicht überlieferten Worte, Luc. 6, 22, auch die Parallele zu Matth. 11, 19 = Luc. 7, 34; und wenn auch die Parallelen von Matth. 8, 20 = Luc. 9, 58, Matth. 12, 32 = Luc. 12, 10, Matth. 12, 40 = Luc. 11, 30 in Verbindung mit mehreren nur vom dritten Evangelium gebotenen, den genannten aber gleichwertigen Aussagen hinter dem Caesarea-Berichte stehen, so wird doch auch hier nichts an der Thatsache geändert, daß die einander widersprechenden Hoheits- und Demutsaussagen sämtlich der nachcäsarensischen Verkündigung Jesu angehören.

Mithin dürfte es nicht nur erlaubt, sondern sogar geboten sein, zwischen einer vor- und nachcäsarensischen Periode im Gebrauch unseres Ausdrucks zu unterscheiden. Aus der folgenden Untersuchung wird das Verhältnis dieser beiden Perioden zu einander deutlicher hervortreten, und zwar wird dieselbe auf alle Fälle mit Matth. 16, 13 beginnen müssen. Läßt sich nachweisen, daß die Messiasfrage in der hier berichteten Form gestellt wurde, dann werden sich weitgehende Folgerungen ergeben sowohl für den früheren wie späteren Gebrauch des Ausdrucks.

a. Matth. 16, 13, Marc. 8, 27, Luc. 9, 18.

Τίνα με[1]) *λέγουσιν οἱ ἄνθρωποι εἶναι τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου;* so soll Jesus nach dem Berichte des ersten Evangeliums seine Jünger gefragt haben, als er mit ihnen auf seiner Flucht vor den Pharisäern in die Gegend von Cäsarea Philippi, dem heutigen Banias gelangt war. Diese antworten, ein Teil der Menschen habe ihn für Johannes den Täufer, ein anderer für Elias, ein dritter für Jeremias oder einen andern der Propheten gehalten. (V. 14.) Als Jesus nun die Jünger auffordert, ihrerseits ein Urteil über ihn abzugeben (V. 15), ergreift Petrus das Wort zu dem Bekenntnis: „Du bist der Messias, der Sohn des lebendigen Gottes.“ (V. 16.) Darauf entgegnet der Herr: „Selig

---

[1]) Vat. und Sin. haben das *με* nicht, wohl aber findet es sich in cod. D, in den Uebersetzungen (Syr., Pesch., Copt.) und bei den Vätern.

bist du, Simon Barjona, weil Fleisch und Blut dir es nicht geoffenbart haben, sondern mein Vater im Himmel. Und ich sage dir: Du bist Petrus, und auf diesem Fels werde ich meine Kirche bauen, und die Pforten des Hades werden sie nicht überwinden. Ich werde dir die Schlüssel des Himmelreichs geben; wenn du etwas auf Erden binden wirst, das wird im Himmel gebunden sein, und wenn du etwas auf Erden lösen wirst, das wird auch im Himmel los sein." (V. 17—19.) — Davon, daß nun die Jünger der Welt und den Menschen, welche Jesum noch nicht erkannt haben, verkündigen sollen, er sei der Messias, ist nicht die Rede. Im Gegenteil, der Herr verbietet im Folgenden (V. 20), irgend jemand mit seiner Würde bekannt zu machen. Und zu gleicher Zeit bereitet er seiner Umgebung eine schmerzliche Ueberraschung, indem er zeigt, wie er nach Jerusalem ziehen müsse, um vieles von den Aeltesten und Hohenpriestern und Schriftgelehrten zu leiden, daß er müsse getötet und am dritten Tage wieder auferweckt werden. (V. 21.) Dem Schmerze der Jünger über diese Enthüllung giebt wiederum Petrus Ausdruck: „Behüte dich Gott, o Herr, nimmer möge das mit dir geschehen." (V. 22.) Jesus aber weist diese Gefühlsäußerung seines Jüngers mit den harten Worten zurück: „Weiche hinter mich, Satan, ein Anstoß bist du mir, weil du nicht göttliche, sondern menschliche Gedanken hast." (V. 23.) Und diesen scharfen Tadel rechtfertigt der Herr in einer Ansprache an seine Jünger, in welcher er ausführt, daß seine Nachfolge Selbstverleugnung und Leiden bedinge. (V. 24.) Wer davor zurückschrecke, um seine Seele zu retten, werde sie verlieren, wer aber in seiner Nachfolge die Seele lasse, werde sie finden. (V. 25.) Was würde ein Mensch für Nutzen haben, wenn er die ganze Welt gewönne und an seiner Seele Schaden nähme, oder was könne ein Mensch als Ersatz für seine Seele geben? (V. 26.) Auf die Stellung zu ihm, dem Menschensohne, komme es einzig an, denn er werde in der Herrlichkeit seines Vaters mit seinen Engeln erscheinen und dann einem jedem nach seinem Thun vergelten. (V. 27.) Und dies würde bald geschehen, denn so fährt Jesus fort: „Wahrlich, ich sage euch, daß etliche unter den hier Stehenden sind, welche den Tod nicht schmecken, bis daß sie den Sohn des Menschen in seiner Reichsgewalt kommend sehen." (V. 28.)

Der Cäsarea-Bericht des ersten Evangeliums enthält demnach 1) eine Frage Jesu über die Ansicht der Menschen bezüglich seiner Menschensohnschaft, 2) die Antwort darauf, 3) die Frage an den Jünger-

kreis um die eigene Ansicht, 4) das Bekenntnis Petri, 5) die Seligpreisung des Apostels durch Jesum und die Verheißung an ihn, 6) den Befehl an die Jünger, die Würde ihres Herrn geheim zu halten, 7) die Leidensankündigung, 8) die Warnung Petri, 9) den Tadel, welcher letzterem erteilt wird, 10) den Hinweis Jesu auf das Ergehen seiner Jünger und der Weltkinder, 11) die Betonung, daß Tod und Leben der Menschen schließlich vom Menschensohn abhängen wird, und 12), daß er bald in seiner Königsherrlichkeit erscheinen werde.

Fassen wir nun die Parallelberichte ins Auge, zunächst den des Marcus (8, 28—38), so haben wir zwar die beiden ersten Fragen und Antworten, aber es fehlt Nr. 5, die Seligpreisung Petri, und Nr. 12, die baldige Verheißung der Wiederkunft. Im übrigen stimmt der Bericht des Marcus inhaltlich mit dem des ersten Evangeliums überein. Bei Lucas (9, 18—27) fehlen aber außer Nr. 5 noch 8 und 9. Hier stellt der Herr, nachdem er von seinen Leiden gesprochen, sofort die Bedingungen seiner Nachfolge fest. Mithin finden wir in allen drei Evangelien übereinstimmend nur Nr. 1, 2, 3, 4, 6, 7, 10, 11.

Neben diesen Abweichungen bezüglich der Thatsachen ergeben sich aber auch noch wichtige andere Differenzen. So lautet Nr. 1 bei Matthäus: τίνα με λέγουσιν οἱ ἄνθρωποι εἶναι τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου; bei Marcus: τίνα με λέγουσιν οἱ ἄνθρωποι εἶναι; bei Lucas: τίνα με οἱ ὄχλοι λέγουσιν εἶναι; hier weicht das zweite Evangelium nur in einem Punkte vom ersten ab, indem es auffälliger Weise den Begriff ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου fortläßt, Lucas jedoch in zwei Punkten, da nämlich bei ihm nicht nur die Selbstbezeichnung Jesu fehlt, sondern auch ὄχλοι statt ἄνθρωποι steht. Nr. 2 hat bei Matthäus folgenden Wortlaut: οἱ δὲ εἶπαν, οἱ μὲν Ἰωάννην, τὸν βαπτιστήν, ἄλλοι δὲ Ἠλείαν, ἕτεροι δὲ Ἰερεμίαν ἢ ἕνα τῶν προφητῶν. Marc. 8, 28 zeigt eine andere Satzkonstruktion, außerdem bleibt die Ansicht derer unerwähnt, welche auf Jeremias rieten. Luc. 9, 19 hat statt ἢ ἕνα τῶν προφητῶν bezw. εἷς τ. π.: ὅτι προφήτης τις τῶν ἀρχαίων ἀνέστη. Nr. 3 lautet in allen Evangelien übereinstimmend: ὑμεῖς δὲ τίνα με λέγετε εἶναι; große und wichtige Differenzen zeigen sich dagegen in der Wiedergabe von Nr. 4. Das Petrusbekenntnis lautete nach Matth. 16, 16: σὺ εἶ ὁ χριστός, ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ τοῦ ζῶντος, nach Marc. 8, 29: σὺ εἶ ὁ χριστός, nach Luc. 9, 20, im Anschluß an die vorhergehende

Frage: τὸν χριστὸν τοῦ θεοῦ. Von den Abweichungen in den anderen Teilen des Cäsareaberichtes hat für uns nur noch der Umstand Interesse, daß sich bei Matthäus der Ausdruck Menschensohn in Nr. 7, in der Leidensvoraussagung, nicht findet, wohl aber bei Marcus und Lucas. Matth. 16, 21 lautet: ἀπὸ τότε ἤρξατο ὁ Ἰησοῦς δεικνύειν τοῖς μαθηταῖς αὐτοῦ, ὅτι δεῖ αὐτὸν εἰς Ἱεροσόλυμα ἀπελθεῖν καὶ πολλὰ παθεῖν ἀπὸ τῶν πρεσβυτέρων ꝛc., Marc. 8, 31: καὶ ἤρξατο διδάσκειν αὐτοὺς, ὅτι δεῖ τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου πολλὰ παθεῖν καὶ ἀποδοκιμασθῆναι, Luc. 9, 22 ebenso wie Marc. 8, 31. Sodann kommt die Selbstbezeichnung Jesu bei allen dreien in Nr. 11 vor, in 12 nur bei Matthäus. So haben wir also die merkwürdige Thatsache zu konstatieren, daß in Nr. 1 nur Matthäus, aber Marcus und Lucas nicht, in Nr. 7 Marcus und Lucas, aber nicht Matthäus, in Nr. 11 alle drei, und in Nr. 12 Matthäus, aber Marcus und Lucas nicht, den Begriff ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου verzeichnen. Zweimal lehnen Marcus und Lucas den Begriff ab, wo wir ihn bei Matthäus finden, und einmal bringen sie ihn, wo wir ihn bei Matthäus vermissen.

Zufällig können ja alle diese Differenzen nicht sein, und wir müssen ihren Grund zu entdecken versuchen. Von der größten Wichtigkeit wird aber die Entscheidung darüber sein, welchem der drei Evangelienberichte in Frage 1 der Vorzug zu geben ist, wem die Priorität zukommt. Gerade zwischen Vertretern der Berufshypothese, wie Brückner, Baldensperger und Joh. Weiß einerseits, und Holsten andererseits ist diesbezüglich ein heftiger Kampf entbrannt. Erstere sprechen den Evangelien, welche die Bezeichnung Menschensohn nicht haben, letzterer dem Matthäusberichte die Priorität mit allem Nachdruck zu. Joh. Weiß[1]) meint, Matth. 16, 13 lehre für den Sinn, in welchem Jesus sich als Menschensohn bezeichne, garnichts. Matthäus habe einfach die gangbare Selbstbezeichnung Jesu hier für das Pronomen der ersten Person eingesetzt. Aber wie wir sahen, fehlt der Ausdruck bei der kurz darauf folgenden Leidensankündigung gerade im ersten Evangelium. Holsten[2]) dagegen macht aus der Priorität des Matthäusberichtes die weitgehendsten Schlüsse für den Begriff Menschensohn. Aber der Beweis, daß nur Matthäus, nicht Marcus, nicht Lucas die Wirklichkeit der Lage von Cäsarea zur Darstellung gebracht, ist damit noch nicht geliefert, daß Holsten die Möglichkeit vor-

1) a. a. O. S. 56.
2) a. a. O. S. 30 ff.

cäsarensischer Aussagen Jesu über seine Menschensohnschaft nachweist. Denn so ist wiederum auch nur die Möglichkeit bewiesen, daß der Herr die Frage mit den Worten Matth. 16, 13 stellte, nicht aber, daß er nur so und nicht anders fragen konnte. Betrachten wir jetzt die Antwort auf Jesu erste Frage genauer, so stimmen alle drei Berichte darin überein, daß die Menschen den Herrn für einen wiederauferstandenen Propheten halten, sei es nun für Johannes den Täufer oder für einen älteren Gottesgesandten. Lucas sagt ja ausdrücklich: ὅτι προφήτης τις τῶν ἀρχαίων ἀνέστη. Der Kreis von Personen, die Jesus nach Ansicht des Volkes vorstellen könnte, ist also ein enger, ja ein sehr enger. Davon wird garnicht gesprochen, daß Jesus ein neuer Prophet sein könnte, nein er gilt für einen alten, schon gestorbenen, der nun wieder von Gott erweckt ist. Aber wie paßt denn hierzu die Fragestellung Jesu bei Marcus und Lucas: τίνα με λέγουσιν οἱ ἄνθρωποι εἶναι? keineswegs läßt dieselbe doch eine nur so engbegrenzte Antwort zu. Jesus befindet sich auf der Flucht vor den Pharisäern, denselben Leuten, die ihn stets gelästert und verfolgt haben. Gerade der Gegensatz zu ihnen beschäftigte die Gemüter Jesu und seiner Jünger, als sie nach Cäsarea wanderten, vgl. Matth. 16, 6: ὁρᾶτε καὶ προσέχετε ἀπὸ τῆς ζύμης τῶν Φαρισαίων und Marc. 8, 15. Hatten die Pharisäer nicht auch ihre Ansicht über den Herrn? Und selbst wenn die Jünger sie aus Zartgefühl nicht angeführt hätten, waren doch immer noch nicht alle Ansichten über Jesum mit der Aufzählung 16, 14 erschöpft.

Jedenfalls aber macht die Version des Matthäus, ganz abgesehen davon, ob sie die sachlichen Schwierigkeiten löst, auch sonst den Eindruck des ursprünglichen Berichts. Bei Marcus findet sich nämlich noch im Gegensatz zu Lucas das ἄνθρωποι des ersten Evangeliums, während Lucas ὄχλοι hat. Da nun in den Reden Jesu der ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου häufig gerade den ἄνθρωποι gegenübergestellt wird, vgl. Matth. 17, 22; 26, 24; Marc. 2, 28; Luc. 6, 22 2c., so kann mit großer Gewißheit angenommen werden, daß der Herr auch an unserer Stelle diese Begriffe neben einander gebrauchte. Aber weiter werden durch die Matthäus-Version thatsächlich alle Differenzen zwischen Frage 1 und Antwort 2 aufs glücklichste beseitigt. Setzen wir nämlich für den Begriff ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου diejenige Bedeutung ein, welche er nach unserer sprachlichen Untersuchung bei den Zuhörern Jesu einzig haben konnte, so lautete die Frage: „Wer sagen die Menschen, daß ich sei, wenn ich von mir

behaupte, unter allen Menschen eine einzigartige Stellung Gott gegenüber einzunehmen?" So erklärt sich zunächst, weshalb wir nicht von feindlichen Aussagen der Menschen über Jesum hören. Solche Ansichten konnten garnicht erörtert werden. Der Herr fragt nicht nach dem Urteil der Masse über seine Person, sondern danach, was er in ihren Augen sein will, wenn er sich als den einzigartigen Menschen Gott gegenüber bezeichnet, und es erklärt sich weiter, warum nur solche Aeußerungen der Menge wiedergegeben werden, welche Jesum in Beziehung zum Himmelreich setzen. Denn thatsächlich lag in unserm Begriff eine Anspielung darauf, daß die zwischen Gott und der Menschheit bestehende Kluft in diesem Menschen überbrückt sei, lag eine Anspielung auf das Himmelreich, in dem die Menschen mit Gott in seliger, ungetrennter Gemeinschaft leben sollten. Nur war das Volk, dem im Ausdrucke liegenden Winke folgend, bei irgend einem atl. Propheten stehen geblieben, den man als Ankündiger des neuen Zustandes erwartete, während die Jünger Jesum als Teilhaber des Himmelreiches, als König desselben bezeichnen.

Durch unsere Deutung der Bezeichnung Menschensohn wird nun auch verständlich, warum Marcus und Lucas mit der Fortlassung derselben einmal das Petrus-Bekenntnis abändern mußten, sodann Nr. 4 ganz zu streichen gezwungen waren. Offenbar mußte Marcus den Begriff ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ ganz und Lucas ihn teilweise fallen lassen, wenn der andere Ausdruck ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου den einzigartigen unter allen Menschen Gott gegenüber bezeichnete. Die Bezeichnung Gottessohn war dann nur der positive Ausdruck für den Menschensohn. Und nur durch den Begriff ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου, nur wenn in Nr. 1 die Kluft zwischen Gott und Mensch, zwischen Himmelreich und Erde berührt, nur wenn darauf angespielt war, daß im Fragenden diese Kluft überschritten, konnte eine Erörterung des Sinnes folgen: „Das muß dir mein Vater im Himmel geoffenbart haben, Fleisch und Blut ist nicht im Stande, das zwischen mir und meinem Vater bestehende Verhältnis zu erkennen, eben weil es von der Welt ist." Nur wenn Petrus die Selbstbezeichnung Jesu ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου richtig gedeutet hat, ist eine Auslegung des Namens Petri durch Jesum am Platze. Nur wenn Jesus sich als den ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου in der Frage nannte, erklärt sich das Verbot, niemandem zu sagen, wer er sei. Die Stellung, welche Christus vor Gott einnimmt, ist eine so hohe und gewaltige und so einzigartige, daß nicht Menschenwort, sondern nur Gott sie offenbaren kann und will. Indem aber

Marcus und Lucas, obwohl sie die erste Frage anders berichten, dies Verbot aufnehmen, erkennen sie selber gleichsam den Bericht des Matthäus als ursprünglicheren an. Ueber Nr. 7, 11 und 12 wird an einem anderen Orte gesprochen werden. Soviel aber ergiebt sich schon jetzt, daß dem zweiten und dritten Evangelisten der Sinn des Ausdrucks Menschensohn sehr wohl bekannt sein mußte. Denn mit feinem Verständnisse lassen sie wenigstens teilweise die sich aus dem Begriff ergebenden Erörterungen fort. Nicht so steht die Sache, als ob ihnen unklar gewesen, was der Herr damit sagen wollte, und keineswegs haben sie ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου und ὁ χριστός als identische Begriffe angesehen. Wohl aber werden sie, da ihre Evangelien für Heidenchristen geschrieben waren, ein tieferes Verständnis dieses Ausdrucks hier nicht haben voraussetzen können. Ihren Lesern, die der hebräischen und aramäischen Sprache nicht mächtig waren, mußte es ein Rätsel bleiben, wie Jesus, da er sich doch anscheinend mit dem Ausdruck als Messias bezeichnete, noch nach seiner Würde fragen konnte.

Was nun die Ansichten der übrigen Ausleger betrifft, so wird keine Deutung des Ausdrucks Menschensohn der Cäsarea-Stelle ganz gerecht. Diejenigen, welche ihn nur als Gegenstück des Begriffs Gottessohn nehmen, muten dem Herrn zu, daß er seinen Jüngern vor Cäsarea dogmatische Vorträge über die Menschwerdung Gottes gehalten. Ueberhaupt hat aber dann das Bekenntnis Petri gar keinen Wert mehr. Jesus hätte nur die Formel halb gesprochen und Petrus sie zu Ende geführt. Auch dürfte es in diesem Falle nicht heißen: τὸν χριστόν, τὸν υἱὸν τοῦ ζῶντος, sondern τὸν υἱὸν τοῦ ζῶντος, τὸν χριστόν. Wer lehrt, ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου bedeute den idealen Menschen, das Urbild der Menschheit, mag er auch noch so viele Nebenbedeutungen annehmen, übersieht, daß die Würde des jüdischen Messias nicht zunächst an seiner menschlichen Vollkommenheit, sondern nur einzig und allein an seiner Stellung Gott gegenüber erkannt werden konnte. Wie verhält sich Gott zu ihm, in wie weit ist er mit göttlicher Vollmacht, göttlicher Kraft und Herrlichkeit ausgerüstet? das war die Frage, vgl. Ps. 2, Ps. 110, Dan. 7, 13, Matth. 12, 28, Matth. 12, 8 ff. 2c. Man wäre entschieden nicht darauf gekommen, Jesum für den Wegbereiter des Messias, den Verkündiger des Reiches Gottes anzusehen, wenn er sich als den idealen Menschen bezeichnet hätte. Der Herr würde garnicht verstanden sein. Wäre die menschliche Vollkommenheit ein Kennzeichen des Erwarteten

gewesen, so hätten die Jünger ihn von selbst als solchen erkannt, und es hätte nicht mehr einer Offenbarung von Seiten des Vaters bedurft. Noch weniger paßt die Baur'sche Ansicht. Die Niedrigkeit und Armut Jesu konnte zu keiner Zeit als Kennzeichen seiner Würde dienen, sondern nur die ihm von Gott verliehene Hoheit. Eben um derentwillen bekennt ihn noch heute die Christenheit als ihren König. Seine Hoheit stammt aber vom Himmel und nicht von der Welt. Am allerschwierigsten werden diejenigen Ausleger mit unserer Stelle fertig, welche die Benennung Jesu nicht aus sich selbst erklären wollen, sondern sie für ein einfaches Citat aus Dan 7, 13 halten. Brückner, Baldensperger und Joh. Weiß, welche in dem Begriff einen gangbaren Messiastitel sehen, meinen Matth. 16, 13 als einen Stein des Anstoßes beseitigen zu müssen, ebenso wie die vorgehenden Aussagen Jesu über seine Menschensohnschaft. Das ist nun allerdings eine Radikalkur, aber sie ist auch um nichts unmöglicher als die Ausflüchte anderer zu derselben Klasse zählenden Erklärer. Denn undenkbar ist es doch, daß der Ausdruck vor Cäsarea in den Ohren der Zuhörer „ich", „der Mensch" gelautet, später aber den bei Daniel geweissagten Menschensohn bedeutet haben soll. Wie konnte die einfache Frage: „Wer sagt man, daß ich, der Mensch, sei" die Jünger solche hohe Ansichten der Leute berichten lassen, wie konnten sie selbst aus dieser Frage schließen, Jesus wolle der Messias sein? Es kann unter diesen Umständen garnicht für das Bewußtsein Jesu die Möglichkeit bestanden haben, daß Volk und Jünger von seiner Selbstbezeichnung ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου den Schluß machen konnten auf seine Messianität, und zwar in dem Sinne, wie er Messias sein wollte[1]. Andere Erklärer suchen sich damit zu helfen, daß sie den Titel nur teilweise im Volke bekannt gewesen sein lassen, nur den Schriftgelehrten, der großen Masse soll er nicht geläufig gewesen sein. Dann würden ja auch Jesu Jünger diesbezüglich zum Gros des Volkes gehört haben. Eine ganze Zeit hindurch gebrauchte Christus das dunkle Wort vor ihnen, aber in demselben Augenblick, wo er sie frägt, da ist ihnen der obskure Daniel plötzlich bekannt. Haben sie sich vielleicht von irgend einem Schriftgelehrten Aufklärung geben lassen? Nein, der Ausdruck muß die Jünger, welche über ihren Herrn nachdachten, von der Welt, den ἄνθρωποι weg zu Gott gewiesen haben. Und als sie bei dem anfragten, hat er ihnen die Antwort nicht vorenthalten. Der Begriff bedeutete eben: „Der einzigartige

[1]) Gegen Holsten, a. a. O., S. 31.

Mensch im Verhältnis zu Gott." Und zwar wird der Herr seine Selbstbezeichnung dann öfters vor Cäsarea gebraucht haben, so oft, bis er annehmen konnte, daß seine Jünger den Weg, auf welchen er sie zum Verständnis seiner selbst gewiesen, wirklich gegangen waren.

b) Die vorcäsarensischen Stellen.

1) Matth. 8, 20, Luk. 9, 58.

Der Ausspruch Jesu: *αἱ ἀλώπεκες φωλεοὺς ἔχουσιν, καὶ τὰ πετεινὰ τοῦ οὐρανοῦ κατασκηνώσεις, ὁ δὲ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου οὐκ ἔχει ποῦ τὴν κεφαλὴν κλίνῃ*, hat in der Erklärung unseres Begriffs Menschensohn eine große Rolle gespielt. Mit Recht sagt Holtzmann[1]), die Auffassung, wonach Jesus mit seiner Selbstbezeichnung in gewisser Weise die Leiden des Messias habe rechtfertigen wollen, sei unter dem Eindruck unserer Stelle entstanden, sofern sie bei Matthäus zufällig die erste sei. Baur[2]) gab ihr folgende Auslegung: „Ich, der ich nichts bin und sein will als ein schlechthinniger Mensch, führe ein Leben so unterster Art, daß ich selbst auf das verzichte, was Füchse und Vögel haben. Wer mir also nachfolgen will, muß sich auch als einen Menschen betrachten, der in seinem gleichsam nackten, rein menschlichen Dasein keinen Anspruch auf etwas macht, was zum Angenehmen und Bequemen des Lebens gehört." Und ähnlich erklären alle diejenigen, welche zwar auf Daniel zurückgehen, aber in der Form des Ausdrucks einen Verzicht Jesu auf die Herrlichkeit der Welt sehen. Indessen Baur greift schon darin zu weit, daß er von einem Verzicht des Herrn auf das Angenehme und Bequeme im Menschenleben redet. Denn wer wollte behaupten, die Heimatlosigkeit sei dem Menschen eigentümlich, die Forderung eines Heims, einer Wohnung verrate Neigung zur Bequemlichkeit? Das Streben nach dem allen ist jedem Menschen angeboren, ebenso wie den Tieren der Trieb, sich Höhlen und Nester zu bauen. Aber ebensowenig werden diejenigen dem Ausspruche Jesu gerecht, welche den Begriff *ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου* im emphatisch-hohen Sinne nehmen und paraphrasieren: „Obgleich ich der hocherhabene, bezw. von Daniel geweissagte Mensch bin, habe ich doch nicht eine Stätte, wohin ich mein Haupt legen kann." Wo steht denn

---

[1]) a. a. O. S. 232.
[2]) Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie, 1860, S. 282.

eigentlich etwas von einem schmerzlichen Kontrast zwischen der Jesu gebührenden himmlischen Herrlichkeit und dem selbstverleugnungsvollen Lose, welches ihm hier auf Erden zugefallen ist? Nicht so verhält sich die Sache dem Wortlaute nach, daß Jesus obgleich, sondern gerade weil er der Menschensohn ist, ruhelos wandern muß. — Holsten[1]) sagt: „Das Wort, das Jesus zu dem Schriftgelehrten, der ihm folgen möchte, in dem Augenblicke spricht, wo er über das Meer nach Peräa geht, kann nur in dem Sinne gesagt sein, daß er ohne Heimat, ohne Ruhestätte sei, weil er als Messiasheiland heimatlos, ruhelos wandern müsse, um die Frohbotschaft von der Nähe des Himmelreichs überall hinzutragen. Und im engen Zusammenhange mit diesem Sinne steht dann das unmittelbar folgende Wort an den Jünger, den toten Vater den Toten zu lassen zum Begräbnisse und ihm zur Verkündigung der Heilsbotschaft zu folgen." Wenn nun allerdings auch in dem Worte Menschensohn eine Anspielung auf das Dasein des Himmelreichs gelegen haben kann, so doch nimmermehr eine so weitgehende Beziehung auf Jesu Pflichten. Und im übrigen giebt ja Holsten selbst zu, der Begriff habe bis Cäsarea in den Ohren aller Zuhörer nur „Mensch" gelautet. War dies thatsächlich der Fall, nun dann kann man es dem Jünger nicht verdenken, wenn er seine Wege ging.

Die Schwierigkeit der Stelle löst sich aber, sobald man wieder darauf zurückgeht, daß Jesus sich mit dem Ausdruck ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου als einzigartigen Menschen Gott gegenüber bezeichnet habe. Dann liegt in dem Ausspruch zunächst das Zugeständnis, der Schriftgelehrte habe alle Ursache, sich Jesu anzuschließen. Wenn der Mann sagt: „Meister, ich will dir nachfolgen, wohin du auch gehst," so stimmt der Herr diesem Entschlusse völlig bei. Aber andrerseits mußte gezeigt werden, wie folgenschwer ein solcher Vorsatz sei. Er bedeutet für den Nachfolger des ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου, eben weil dieser in Gott lebt, wie Gott denkt, der Welt fernsteht, die Verzichtleistung auf allen irdischen Besitz. Jesus legt keinen Wert mehr auf das dem Menschen natürlichste weltliche Streben. Als Mensch in dem der Welt entgegengesetzten Himmelreich steht er allem Irdischen frei gegenüber. Dieser Menschensohn ist dadurch, daß er Gott unverhältnismäßig nähersteht, auch der Welt unverhältnismäßig ferner gerückt als alle Menschen.

[1]) a. a. O. S. 36.

2) Matth. 9, 6, Marc. 2, 10, Luc. 5, 24.

Während die eben besprochene Stelle nur von Matthäus als vorcäsarensisch bezeugt wurde, finden wir den Ausspruch, der Menschensohn habe Vollmacht, auf Erden Sünden zu vergeben, in allen drei Evangelien vor dem Messiasbekenntnisse. — Nachdem der Herr über den See gefahren und Capernaum aufgesucht hat, bringt man einen Gichtbrüchigen zu ihm auf einer Tragbahre. Als der Heiland den Glauben der Leute sieht, spricht er zu dem Kranken: „Mein Sohn, deine Sünden sind dir vergeben.“ Diesen Ausspruch fassen jedoch einige anwesende Pharisäer als Gotteslästerung auf, da nach ihrer Ansicht nur Gott allein im Stande ist, Sünden zu vergeben. Um sie ihres Irrtums zu überführen, beweist der Herr ihnen, daß er die göttliche Vollmacht der Sündenvergebung hat. Er befiehlt dem Kranken, seine Tragbahre zu nehmen und selbständig fortzugehen. Da dieser Befehl nun thatsächlich ausgeführt wird, so sind die Pharisäer geschlagen, sofern ja auch von ihnen anerkannt werden mußte, daß es, um einen Kranken zu heilen, ebensosehr göttlicher Vollmacht bedürfe, als um einem Menschen die Sünden zu vergeben.

Vergegenwärtigt man sich, wie die Schriftgelehrten dem Herrn zunächst das Recht der Sündenvergebung absprechen, weil er ein Mensch sei und nur Gott diese Funktion übe, wie dann aber Gott von der unter dem Eindruck des Wunders stehenden Volksmenge gepriesen wird, weil er den Menschen eine so große Macht gegeben, so kann kaum eine andere Stelle besser die von uns gefundene sprachliche Deutung des Begriffs Menschensohn rechtfertigen als diese. Von Gott spricht ja Jesus ausdrücklich mit keinem Worte. Er sagt nur: *ἵνα δὲ εἰδῆτε ὅτι ἐξουσίαν ἔχει ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ἐπὶ τῆς γῆς ἀφιέναι τὰς ἁμαρτίας.* Deshalb muß schon im Begriff Menschensohn ein Hinweis auf Gott gelegen haben, wenn der Lobpreis des Volkes verständlich sein soll. Und den Pharisäern gegenüber war andererseits eine Erinnerung nötig, daß Jesus sich thatsächlich als Geschöpf Gottes, als Mensch fühle und gegen Gottes Willen, ohne dessen ausdrückliche Erlaubnis nichts unternehmen wolle, was ihm nicht zustehe. Aber allerdings nähme er unter seines Gleichen, unter allen Erdenmenschen (vgl. das *ἐπὶ τῆς γῆς*) eine eigenartige Stellung zu Gott ein.

Was nun die übrigen Erklärungen anbetrifft, so hat Baur[1]) ge-

[1]) a. a. O. 1860. S. 282.

meint, Jesus könne bei diesem Ausspruch vor allem das echt menschliche Vertrauen im Auge gehabt haben, welches der Mensch als solcher auf die göttliche Sündenvergebung setzen dürfe. Dafür gilt ihm gerade Matth. 9, 8 als Beleg. Aber kann denn auch jeder Mensch Wunder als Beweismittel anführen? Und hier ist doch von einer ἐξουσία die Rede, nicht von einem bloßen Vertrauen. Wenn die Leute Gott preisen, daß er den Menschen Macht gegeben habe, so können sie mit dem Plural ἀνθρώποις unmöglich alle Menschen gemeint haben. Nachdem vorher ein jeder von ihnen sich nicht die Befähigung zur Ausübung göttlicher Funktionen zugetraut hat, werden sie dies Zuvertrauen durch den Vorgang zwischen Jesu und dem Kranken nicht erlangt haben, wohl aber die Gewißheit, daß Jesus im Besitze der ἐξουσία sei. Die Form ἀνθρώποις wird vielmehr als Plural der Kategorie angesehen werden müssen. Gut sagt Kübel[1]) zu der Stelle, nicht die ἐξουσία, sondern deren Wirkung komme allen Menschen zu.

Wenn Nösgen[2]) ausführt, der Widerspruch der Pharisäer betreffe nicht die theologische Frage nach den Privilegien des Messias, sondern die Personfrage, ob Jesus der Messias sei, so ist der erste Teil dieses Satzes unzweifelhaft richtig. Aber wir vermögen nicht zuzugeben, daß es sich hier schon um eine Bekämpfung der messianischen Ansprüche Jesu durch die Schriftgelehrten gehandelt hat. Der Herr hatte ja garnicht seine Messianität behauptet. Nösgen meint zwar, dem Adam Kadmon der rabbinischen Theologie würde man die Jesu bestrittene Vollmacht zugestanden haben, und deutet damit an, daß, wer von sich behaupte, Sünden vergeben zu können, auch seine Ansprüche, der Messias zu sein, offenbare. Aber hätten die Pharisäer in ihrer Messiaslehre den Nachdruck gerade auf die Gleichheit des Erwarteten mit Gott gelegt, so würden sie hier nicht den Satz haben aufstellen können: τίς δύναται ἀφιέναι τὰς ἁμαρτίας εἰ μὴ εἷς ὁ θεός (Marc. 2, 7), ohne Gefahr zu laufen, von Jesu mit ihren eigenen Waffen geschlagen zu werden. Sie lehrten eben anders, wie sich uns im Verlauf der Untersuchung noch weiter ergeben wird. Der Herr aber wollte allerdings Schriftgelehrte und Volk, indem er von sich als einem Menschen Gottgleichheit behauptete, auf seine Würde führen. Hätte man aber wie er die Gottgleichheit als Maßstab der Messianität betrachtet, so würden die Leute

[1]) a. a. O. zu Matth. 9, 6.
[2]) a. a. O. S. 42 ff.

am Schluß unseres Berichtes Gott gepriesen haben, daß er ihnen den Erwarteten gesandt. Damit fällt denn auch die Annahme Nösgens, daß der Herr mit dem Ausdruck Menschensohn das verächtliche οὗτος der Pharisäer aufgenommen, und daß er auf seine äußerliche menschliche Niedrigkeit hingewiesen habe als auf ein Kennzeichen des rechten Messias.

Im Gegensatze zu Nösgen betont Schulze[1]), der Begriff ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου sei ein bloßes Citat aus Dan. 7, 13, und mit demselben wolle Jesus durchaus nicht auf seine Menschlichkeit, sondern auf die göttliche Qualität seiner Person anspielen. Daniel 7, 13 aber sei insofern auch als Grundlage unserer Stelle zu betrachten, weil daselbst der Messias als Richter erscheine, und die Sündenvergebung zur Funktion des Richters gehöre. Ein bloßer Mensch, auch ein Prophet könne höchstens Sündenvergebung ankündigen, aber nie erteilen. Doch dann hat ja das Volk den Herrn völlig misverstanden. Während dieser mit dem Begriff seine göttliche Natur bezeichnen wollte, verstand es die menschliche darunter, wie sich deutlich aus dem Schlußwort ergiebt. Und der Herr, welcher die Wahrheit ist, sollte sich eines so mißverständlichen Ausdrucks bedient haben? Jesus betont vielmehr an unserer Stelle seine menschliche Natur als die Trägerin göttlicher Eigenschaften. Daß der Herr, wenn er nur ein bloßer Mensch war, nicht Sünden vergeben konnte, steht auch uns fest. Er ist selber Gott gewesen. Aber wenn er seine Bedeutung für die Menschheit, seine Messianität ins Licht stellen wollte, dann mußte betont werden, wie er als Mensch Gott gleich sei.

3) Matth. 11, 19, Luc. 7, 34.

Dieser Ausspruch Jesu ist nach dem übereinstimmenden Bericht des Matthäus und Lucas gethan, nachdem der Herr kurz vorher die Johannesjünger von sich entlassen hatte. Der Täufer läßt durch seine Abgesandten an Jesum die Messiasfrage stellen, und trotzdem letzterer von dem also Fragenden bekennen muß, Johannes sei kleiner als der kleinste im Himmelreich, verteidigt er doch vor seinen Zuhörern die objektive Bedeutung des Täufers. Dieser habe eine göttliche Mission erfüllt, an dem Scheitern derselben trage einzig das gegenwärtige Geschlecht die Schuld. Es gleiche den launischen Kindern, welche bald dies, bald jenes von

---

[1]) a. a. O. S. 45.

ihren Gefährten verlangen. „Johannes kam, er aß weder, noch trank er, und man hielt ihn für einen Dämonischen; der Menschensohn kam, er aß und trank, und man sprach von ihm: Siehe, ein Mensch, der ein Fresser und Weintrinker, ein Freund von Zöllnern und Sündern."

Soll aus diesem Worte Jesu etwas zur Bestimmung des Begriffs Menschensohn verwertet werden, so muß man von vorneherein festhalten, daß der Herr sich in ganz ostentativer Weise neben den Täufer stellt und sich wie diesen im Gegensatz zu den Juden betrachtet. Beide sind Abgesandte Gottes, beide aber finden in ihrer Mission Widerspruch. Die Verschiedenartigkeit ihres Verhaltens, daß der eine nicht ißt und nicht trinkt, der andere ißt und trinkt, kann nur nur auf Gott zurückgeführt werden, auf die verschiedenartige Stellung, welche Täufer und Menschensohn diesem gegenüber einnehmen. Andere Erklärungen müssen abgewiesen werden, so diejenige Baur's[1]), welcher im Begriff *ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου* eine Beziehung auf das echt Humane und Menschliche sehen will und Jesum sich mit dem Ausdruck bezeichnen läßt im Gegensatz zu dem das Maß des menschlich Möglichen überschreitenden Asketen. Nösgen[2]) sagt: „Er ist und will der Verheißung gemäß als ein einfacher, gewöhnlicher Mensch erfunden werden; ein Asketen- und Nasiräerleben hätte den Schein erweckt, in diesem und nicht in seinem gottmenschlichen Wesen läge die erlösende Kraft." Usteri[3]) bringt folgende Deutung: „Um keinen Menschen ohne Not sich zu entfremden, stellte sich Jesus den Brüdern im äußerlichen vollkommen gleich, die Mißdeutung der Scheinheiligen nicht achtend. So repräsentierte er in großer Leutseligkeit das allgemein Menschliche." — Baur und Usteri schieben dem Herrn eine Polemik gegen den Täufer unter, welche ihm völlig fern lag. Davon, daß Johannes nicht recht gehandelt, ist mit keiner Silbe die Rede, sondern nur davon, daß seine Mission ebenso wie die des Herrn durch das Verhalten der Juden beeinträchtigt worden sei. Nösgen übersieht ebenfalls, daß es dem Herrn gerade darauf ankam, den Gegensatz zwischen Welt und Gottesgesandten überhaupt hervorzuheben, nicht aber darauf, die Bedingungen, unter welchen die Erlösung der Menschheit allein geschehen konnte, festzustellen. Auch hier bezeichnet sich Jesus als den, der von allen in einem einzigartigen Verhältnis zu Gott steht. Johannes war

---

[1]) a. a. O. 1860, S. 283, vgl. 1864, S. 90.
[2]) a. a. O. S. 31.
[3]) a. a. O. S. 10.

der größte unter allen Menschenkindern. Er war mehr als ein Prophet: der Repräsentant der ganzen Menschheit bis auf Jesum. Er gehörte noch nicht zum Himmelreich, auch nach dem Erscheinen des Herrn nicht, und in diesem Falle durch seine Schuld, weshalb der Kleinste im Reiche Gottes größer ist als er. Darauf führt auch sein Verhalten, daß er nicht aß und nicht trank. Nach Matth. 9, 15, Marc. 2, 19, Luc. 5, 34 ist in den Augen Jesu das Fasten ein Zeichen der Trauer, das Nichtfasten ein Zeichen der Freude. Und wenn der Herr sich als Bräutigam bezeichnet, seine Jünger aber als Hochzeitsgäste, so kann er damit nur sich als den König und Bringer des Himmelreiches und jene als Teilhaber an den Freuden desselben meinen. Diese Aussage wirft ein erklärendes Licht auf unsere Stelle. Demnach können wir nicht mehr zweifeln, daß unter den *ἑτέροις* (V. 16) Johannes und Jesus verstanden werden müssen. Die Aufforderung zum Tanz, zur Fröhlichkeit wurde vom Täufer mit Fasten beantwortet, also mit der Erklärung, er habe keine Ursache sich zu freuen, und umgekehrt die Aufforderung an Jesum, traurig zu sein, von diesem zurückgewiesen, da er ein entgegengesetztes Verhalten für angebrachter hält. Es ist nicht richtig, daß das Volk von den Gottesgesandten angeregt wurde. Denn thatsächlich meinte das gegenwärtige Geschlecht zur Zeit des Täufers alle Ursache zu haben, mit sich zufrieden zu sein, man denke an die Selbstüberhebung der Pharisäer. Im Prinzip hatte man aber doch das Fasten beibehalten und nur gegen eine übertriebene Handhabung desselben Einspruch erhoben. Mit Jesu Auftreten ist jedoch aller Anlaß zur Traurigkeit überhaupt geschwunden. In Johannes verkörpert sich das Bewußtsein der Menschheit um die Gottesferne und äußert sich im tiefsten Schmerze, im Herrn aber ist Gott selbst dem Menschen gegenwärtig mit all' seiner Seligkeit und Gnade. Demnach handelt es sich bei der *γενεὰ αὕτη* um ein Verkennen, bei Johannes und Jesu um das richtige Erkennen der Zeichen der Zeit. Von diesem Zusammenhang aus gelangt man auch zu einem richtigen Verständnis des vielumstrittenen Schlußsatzes unserer Rede: *καὶ ἐδικαιώθη ἡ σοφία ἀπὸ τῶν τέκνων αὐτῆς*. Die *τέκνα σοφίας* sind Christus und Johannes, nicht die Juden. Beide werden als Weise bezeichnet im Gegensatz zur unverständigen Masse, welche die Zeit nicht versteht. Der Ausdruck *τέκνον* wird hier ebenso gebraucht wie *υἱός* in den Redensarten *υἱοὶ τῆς εἰρήνης*, *υἱοὶ τῆς ἀδικίας*, vgl. auch Hos. 10, 19: *τέκνα τῆς ἀδικίας*, Eph. 5, 8: *τέκνα τοῦ φωτός*.

4) Matth. 12, 8, Marc. 2, 28, Luc. 6, 5.

Der diesem wichtigen Ausspruch zu Grunde liegende Vorgang wird nicht von allen drei Quellen mit derselben Ausführlichkeit berichtet, das Wort Jesu selbst, daß er ein Herr über den Sabbat sei, verschieden wiedergegeben. Bei Matthäus lautet es: *κύριος γάρ ἐστιν τοῦ σαββάτου ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου*, bei Marcus: *ὥστε κύριός ἐστιν ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου καὶ τοῦ σαββάτου*, bei Lucas: *ὅτι κύριός ἐστιν ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου καὶ τοῦ σαββάτου*. Den umfangreichsten Bericht bietet Matthäus. Danach geht Jesus am Sabbat durch ein Saatfeld, begleitet von seinen Jüngern. Diese rupfen Aehren aus und essen davon, um ihren Hunger zu stillen (V. 1). Als die Pharisäer dies sehen, sagen sie zu Jesu, seine Jünger thäten, was am Sabbat nicht erlaubt sei (V. 2). Der Herr aber antwortete ihnen: „Habt ihr nicht gelesen, was David that, als er und die Seinen hungrig waren? wie er in das Haus Gottes einging und sie die Schaubrode aßen, welche zu essen ihm und den Seinen nicht erlaubt war, sondern nur den Priestern? (V. 3—4). Oder habt ihr im Gesetz nicht gelesen, daß am Sabbat die Priester im Tempel den Sabbat entweihen und ohne Schuld sind? Ich aber sage Euch, daß Größeres als der Tempel hier ist (V. 5—6). Wenn ihr aber verstanden hättet, was es heißt: Erbarmen will ich und nicht Opfer, so würdet ihr die Unschuldigen nicht verdammt haben. Denn der Menschensohn ist ein Herr des Sabbats" (V. 7—8). — Trotz seiner Ausführlichkeit bietet gerade der Matthäus-Bericht dem Exegeten große Schwierigkeiten. Namentlich waren es hier die Verse 7—8, über welche man sich nicht klar werden konnte, sowohl bezüglich ihres Verhältnisses zu einander, wie ganz besonders hinsichtlich der zwischen ihnen und der vorhergehenden Ausführung Jesu bestehenden Gedankenverbindung. Allgemein hat man nämlich, soviel ich weiß, mit V. 7 einen neuen Teil der Rede Jesu beginnen lassen. Die Absicht Christi, nachzuweisen, daß er ein Herr über den Sabbat sei, meint man, war bereits durch die Ausführungen von V. 3—6 erreicht, indem er sich und die Seinen V. 3—4 mit David und dessen Gefolge, in der weiteren Ausführung mit dem Tempel vergleiche. Den Gedankengang der Verse 5—6 hat Bengel kurz so formuliert: „Templum cedit Christo, sabbatum templo, ergo sabbatum cedit Christo." Man dehnt dann den Vergleich mit dem Tempel meistens auch auf die Jünger aus. Weiß[1]) z. B. interpretiert:

[1]) Meyers Comm. z. d. St.

„Was den Dienern des Tempels erlaubt ist, muß auch meinen Dienern erlaubt sein.“ — Unter diesen Umständen kann man natürlich nicht zu einer rechten Würdigung der Worte V. 7—8 kommen. Und doch scheint der Herr gerade auf das Citat aus Hos. 6, 6 großes Gewicht gelegt zu haben. Unsere Exegeten sagen zwar, nachdem Jesus die Juden abgefertigt, zeige er ihnen, wie sie zur Verurteilung seiner Jünger gekommen. Aber wie ist denn da das Wort: *κύριος γάρ ἐστιν τοῦ σαββάτου ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου* an eine so unpassende Stelle gelangt?

Wir glauben gegen die ganze bisherige Erklärung unseres Wortes Einspruch erheben zu müssen. Nach unserer Auffassung ist es grundverkehrt, hier zwischen zwei Beweisen zu unterscheiden. Baur[1]) hat die Unechtheit der Verse 7 und 8 konstatiert, weil er die Beweisführung mit V. 6 geschlossen glaubte, und damit hat er wenigstens dem folgenden Passus eine selbständige Bedeutung abgesprochen. Wir meinen dagegen, daß ohne die Schlußverse Jesu ganze Argumentation unvollständig wäre und vermuten in dem Abschnitt V. 3—8 einen einzigen, zusammenhängenden Beweis. — Zunächst bedarf es vor allen Dingen einer Prüfung des angeblichen Vergleichs mit David. Es ist geradezu wunderbar, daß man einen solchen fast allgemein in V. 3 und 4 gefunden hat. Denn einmal liebte es doch der Herr, sich mit dem Tempel zu vergleichen, vgl. Joh. 2, 19, und an unserer Stelle sagt er ja ausdrücklich: *λέγω δὲ ὑμῖν, ὅτι τοῦ ἱεροῦ μεῖζόν ἐστιν ὧδε* (V. 6). Legt er im zweiten Teil des Beweises auf seine dem Tempel ganz analoge Bedeutung Gewicht, warum sollte er sich nicht im ersten mit dem *οἶκος τοῦ θεοῦ* verglichen haben? Eben um diese Parallele zu ziehen, wird er das historische Beispiel angeführt haben. Daß beide, David und Jesus, ein Gefolge hatten, ist ganz nebensächlich. Schon in V. 3—4 aber finden wir, was weiter nicht beachtet ist, den Gegensatz von *ἔλεος* und *θυσία*, auf den der Herr später in V. 7 zurückkommt.

Die Schaubrode (Ex. 29, 33, Lev. 24, 9), fallen ja ganz entschieden unter den Begriff des Opfers, und ein Opfer blieben sie immer dem Laien, trotzdem der Priester sie am folgenden Sabbat verzehren durfte. Dann ist aber im Hause Gottes, vor des Herrn Angesicht schon zu Davids Zeiten der Hos. 6, 6 ausgesprochene Grundsatz befolgt. Bei den Jüngern Jesu handelt es sich nun um die Uebertretung des wichtigen Sabbatsgebotes.

[1]) a. a. O. 1860, S. 286.

Daß dieselben damit keine Schuld auf sich geladen, war zu beweisen. Zu diesem Zweck erinnert der Herr daran, daß die Priester am Sabbat ungestraft den Sabbat entweihen und zwar denkt er an die Arbeit, welche sie im Dienste des Tempels verrichten. Diese Arbeit ist aber auch wiederum nichts anderes als ein Opfer, sofern sie doch vornehmlich im Schlachten und Vorbereiten der Tiere bestand. Hat Christus aber hierauf abgezielt, so ist der Zusammenhang zwischen dem ersten und zweiten Beispiel klar. Jenes zeigt uns, wie im Tempel das Opfer hinter die Barmherzigkeit zurücktritt, dieses, wie der Sabbat im Tempel sogar dem Opfer weicht. Darin war stillschweigends schon eingeschlossen, daß der Feiertag erst recht der Barmherzigkeit dienen müsse, d. h. im Tempel, und da Jesus nun mehr ist als der Tempel, war der Beweis für die Schuldlosigkeit der Jünger erbracht, sofern sie ja nur Objekt einer für Jesum gebotenen Thätigkeit gewesen waren. Das Citat aus Hos. 6, 6 aber dürfte den Schlüssel zu der ganzen Ausführung Jesu bieten. Die ganze vorhergehende Beweisführung bewegt sich ja in dem Gegensatz zwischen Opfer und Barmherzigkeit. Findet man thatsächlich durch das Beispiel aus dem Leben Davids den Satz: *ἔλεον θέλω καὶ οὐ θυσίαν* illustriert, so ergiebt sich, weshalb auf das Verfahren der Priester im Tempel hingewiesen wird, weshalb Christus sich mit dem Tempel vergleicht. Eben damit Jesu Ausführung von den Zuhörern verstanden werden konnte, wird Hos. 6, 6 citiert, und erst dann die Schlußfolgerung gezogen: *οὐκ ἂν κατεδικάσατε τοὺς ἀναιτίους, κύριος γάρ ἐστι τοῦ σαββάτου ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου.* Die Geschichte, welche ich euch von David erzählt habe, sagt der Herr gleichsam, ist ein Beweis, daß der Satz Hos. 6, 6 in erster Linie auch dem Tempel gilt. Was ich dann noch hinzugefügt, soll beweisen, daß ich Herr über den Sabbat bin.

Unsere Auffassung vom Matthäus-Bericht wird durch die andern beiden Evangelien aufs beste gerechtfertigt. Sie zeigen, daß aller Nachdruck auf dem historischen Beispiel liegt, indem sie dies allein wiedergeben. Und das Wort: Barmherzigkeit will ich und nicht Opfer, konnten sie nur dann fortlassen, wenn dieser Gedanke thatsächlich schon jener Erzählung aus dem Leben Davids zu Grunde lag. — Statt dann auf die Praxis im Tempeldienst zu verweisen, stellt der Herr bei Marcus den Satz auf: *τὸ σάββατον διὰ τὸν ἄνθρωπον ἐγένετο, οὐχ ὁ ἄνθρωπος διὰ τὸ σάββατον.* Aber auch dieser Gedanke schließt sich sehr gut in die Beweiskette als Mittelglied ein. Zeigte das historische Beispiel, wie Gott im

Tempel auf das, was um seinetwillen da ist, verzichtet, um die Bedürfnisse der Menschen damit zu stillen, so wird nun durch den Hinweis auf den Zweck des Sabbats der Schluß nahegelegt, daß erst recht der Tempel den Hungrigen sättigen müsse, wenn es sich nicht um die Verletzung einer Institution handle, die um Gottes willen da sei, sondern um die Durchbrechung einer an sich schon dem Menschen dienenden Einrichtung.

Auch sonst folgt aus der Darstellung des zweiten Evangeliums, daß Jesus sich nicht mit David vergleichen wollte, sondern mit dem Tempel, welchen derselbe betreten. Denn was für eine Bedeutung hätte sonst die Erzählung jenes Vorganges für den Beweis des Herrn? Wie kann man das Aehrenpflücken auf dem Saatfelde mit dem Essen der Schaubrode im Tempel vergleichen? Warum bleibt die ganze Erzählung nicht einfach fort, wenn es unserm Evangelisten auf eine kurze, knappe Darstellung ankommt? Man hat vielfach gemeint, der Schluß *ὥστε κύριός ἐστιν ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου καὶ τοῦ σαββάτου* sei direkte Folgerung aus dem Satze *τὸ σάββατον διὰ τὸν ἄνθρωπον ἐγένετο*, in dem Sinne: Wenn der Sabbat um des Menschen willen da ist, und nicht umgekehrt, der Mensch um des Sabbats willen, so bin ich ein Herr auch über den Sabbat, weil ich ein Mensch bin. So Episcopius, Grotius, Clericus, Heß, Kullmann, Paulus, Fritzsche, Nösgen. Aber einmal konnte der Ausdruck *ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου* in den Ohren der Juden nicht gleichlauten mit *ὁ ἄνθρωπος*, sodann ist der Mensch doch nicht dadurch Herr über den Sabbat, daß letzterer seinen Zwecken dient. Inwiefern der Feiertag dem Menschen zu Gute kommen soll, das hat eben Gott und nicht der Mensch zu bestimmen. Der Sabbat als solcher steht ebensowenig in einem Abhängigkeitsverhältnis vom Menschen, wie ein Knecht, der auf Befehl seines Herrn das Feld bearbeitet, Diener des letzteren ist. Allerdings ist ja die Aussage über den Menschensohn bei Marcus einfache Konsequenz aus dem Vorhergehenden, weil sie durch *ὥστε* eingeleitet wird. Aber deshalb braucht doch der Satz: *τὸ σάββατον διὰ τὸν ἄνθρωπον ἐγένετο, οὐχ ὁ ἄνθρωπος διὰ τὸ σάββατον* nicht allein den Schluß zu veranlassen, wie man gemeint hat. Hiergegen spricht auch das bei Matthäus fehlende, für Marcus und Lucas jedoch charakteristische *καί* vor *τοῦ σαββάτου*. Würde gefolgert werden, daß der Menschensohn als Mensch Herr über den Sabbat sei, so müßten wir das *καί* nicht vor *τοῦ σαββάτου*, sondern vor *ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου* finden. Es bleibt also nur noch übrig, daß schon vorher von der Herr-

schaft des Menschensohnes über etwas dem Sabbat Verwandtes die Rede war, und dies ist thatsächlich der Fall, sofern die Herrschaftsstellung des Tempels über die Schaubrote auch auf den Menschensohn Anwendung findet, welcher mehr ist als der Tempel. Marcus konnte aber den Ausspruch des Herrn: λέγω δὲ ὑμῖν, ὅτι τοῦ ἱεροῦ μεῖζόν ἐστιν ὧδε fortlassen, wenn für ihn in der Selbstbezeichnung Jesu die dem Tempel analoge Bedeutung Christi ausgedrückt lag. Darin besteht ja aber die Einzigartigkeit des Menschensohnes, daß in ihm die Kluft zwischen Himmel und Erde überbrückt ist. Gott ist mit diesem Menschen noch viel enger verbunden als mit dem Tempel, ist mit ihm in noch viel höherem Maße eins. Auch hier finden wir ebenso wie Matth. 9, 6 den Menschensohn mit Gott identifiziert.

5) Matth. 12, 32, Luc. 12, 10.

Der Ausspruch des Herrn: „Wer irgend ein Wort redet wider den Sohn des Menschen, dem wird es vergeben werden, wer aber irgend ein Wort wider den heiligen Geist redet, dem soll nicht vergeben sein, weder in diesem, noch in dem zukünftigen Weltlauf“ ist neben Matth. 8, 20 von den auf Seiten Baur's stehenden Erklärern, wie früher von Grotius und Fritzsche, als Hauptbeweisstelle ins Feld geführt. Vielfach meint man, Jesus habe sich hier als Menschensohn bezeichnet, um zu erklären, daß die Lästerung gegen ihn deswegen vergebbar sei, weil seine niedrige, menschliche Erscheinung die dahinter liegende Hoheit verhülle. So sagt Rösgen[1]): „ὁ υἱος τοῦ ἀνθρώπου nennt er sich danach hier ebenfalls um seines menschlichen Wesens willen, nach welchem er allen übrigen Menschen gleichsteht, und welches darum die eigentümliche Dignität seiner Person verhüllt.“ Auch Anhänger der Berufshypothese vertreten diesen Standpunkt und finden in dem Ausdruck Menschensohn die Gleichheit des Herrn mit andern Menschen betont. Usteri[2]) sagt: „Die äußerliche Gleichheit mit andern Menschen aber verschleierte für böse Augen seine Majestät, und Jesus erblickt darin in seiner Demut und Freundlichkeit einen Milderungsgrund für die Lästerung.“ Auch Schulze[3]) äußert sich in ähnlichem Sinne: „Der Grund ist, weil im Menschensohne die göttliche

---

[1]) a. a. O. S. 45.
[2]) a. a. O. S. 11.
[3]) a. a. O. S. 48.

Wesenheit verhüllt und daher für die fleischlichen Augen des Menschen verkennbar auftritt, während der heilige Geist innerlich seine Gotteskraft dem Menschen unmittelbar und unverkennbar kund thut. Wer ohne den heiligen Geist empfangen zu haben, Christum verwarf, hatte eben in ihm nur den Menschen Jesus verworfen; wem aber der heilige Geist schon Zeugnis gegeben, der verwarf ihn als den einigen, von Gott gesandten Heilsmittler, hatte ihn aber dann als den auf den Wolken kommenden ewigen Richter." — Wenn demnach Exeten, welche den Begriff im engsten Anschluß an Dan. 7, 13 verstehen, die Hervorhebung der Menschensohnschaft in diesem Zusammenhange ohne Beziehung auf jene Weissagung bedeutungsvoll finden und sich an den Wortlaut halten, so müssen allerdings die Verhältnisse hier in ganz hervorragendem Maße für den Erklärer günstig liegen, welcher der Selbstbezeichnung Jesu eine von Schriftstellen unabhängige Bedeutung zumißt. Nur kann in diesem Zusammenhang wiederum nicht die Niedrigkeit des Herrn betont sein. Daß Jesu äußerliche, menschliche Erscheinung die Juden nicht abhielt, ihm eine übernatürliche Macht zuzuschreiben, ergiebt sich schon aus ihren Worten (V. 24): „Dieser treibt die Teufel aus durch Beelzebub, den Beherrscher der Teufel." Darin liegt doch eine Anerkennung, daß menschliche, irdische Kräfte nicht ausreichen würden, das Wunder zu thun, welches soeben geschehen war. Jesu menschliche, niedrige Gestalt hat die Juden also keineswegs darüber hinweggetäuscht, daß er mit übernatürlichen Kräften ausgestattet sei. So wird auch der Begriff *ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου* nicht die Verwandtschaft des Herrn mit den Menschen hervorheben wollen, sondern eben dies, daß er ihnen fernsteht. Gerade weil er mit Gott viel enger verbunden ist als mit Seinesgleichen, kann Christus nicht von der Welt erkannt werden. Sagt der Herr doch bei Cäsarea, Fleisch und Blut seien nicht im Stande, das Wesen des *ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου* zu offenbaren. Der Menschensohn steht der Welt so fern, daß es zu seiner Erkenntnis einer direkten Einwirkung Gottes bedarf. Nur Gott konnte es dem Petrus gezeigt haben, als dieser im Menschensohn den Messias und Sohn Gottes erkannte. Und auch an unserer Stelle wird der Geist Gottes als Offenbarer gedacht. So lange diese übernatürliche Kraft nicht im Menschen wirksam geworden, kann er beim besten Willen nicht Jesum als seinen Heiland anerkennen, so lange werden ihm auch alle Schmähungen gegen den Menschensohn vergeben. Tritt aber der heilige Geist in Wirksamkeit, macht Gott allen seinen Einfluß

bei einem Menschen geltend, um ihn zur Erkenntnis der Wahrheit zu führen, und sträubt sich der Mensch doch dagegen, lästert er sogar Gott als den Teufel, dann ladet er eine Sünde auf sich, welche weder in dieser noch in jener Welt vergeben werden kann. Dies ist der Sinn des Wortes Matth. 12, 32.

6) Matth. 12, 40, Luc. 11, 30.

Im Zusammenhang mit der Rede, welche der Herr nach der Dämonenaustreibung gehalten, bringt Matthäus einen gegen die Zeichenforderung der Pharisäer gerichteten Ausspruch. Matth. 16, 1 verlangen die Juden ein Zeichen vom Himmel, und um ein solches wird es sich auch hier gehandelt haben. Man wollte ein unzweideutiges Zeichen, welches außer Frage stellte, daß Jesus thatsächlich durch himmlische Kräfte wirke. Wenn du in der Kraft Gottes deine Wunder thust, sagen die Juden, so beweise uns dies, indem du den Himmel selbst in Bewegung setzt. Der Herr soll sich seinen Feinden gegenüber nicht in erster Linie als Messias beweisen. Dazu gebrauchte er doch kein so weit hergeholtes Erkennungszeichen, weltliche Macht, irdische Leistungen würden ihn hinlänglich legitimiert haben. Eine bestimmte Würde hat sich der Herr nie mit seiner Selbstbezeichnung zugeschrieben, wohl aber behauptet, daß er als Mensch in einem besonderen Verhältnis zu Gott stehe. Gerade hier soll er seine Selbstbezeichnung rechtfertigen. Daß diese Anforderung von Leuten gestellt ist, welche der Dämonenaustreibung beigewohnt hatten, geht auch aus den harten Worten hervor, mit denen Jesus sie charakterisiert. Als ein böses und ehebrecherisches Geschlecht konnte er die Fragesteller nur bezeichnen, wenn die Sünde wider den heiligen Geist bereits von ihnen begangen war, wenn sie durch ihr Verhalten Gott selbst zurückgewiesen hatten, da er ihnen den Menschensohn offenbaren wollte. Weil es aber so um sie steht, kann ihnen niemals mehr eine positive Offenbarung über das Wesen und die Bedeutung des Herrn zu Teil werden. Sie müssen nun in ihrer Feindschaft gegen Gott bis zur gänzlichen Verwerfung und Tötung seines Gesalbten fortschreiten. Aber eben dann, wenn Jesus in ihren Augen vernichtet sein wird, soll das Zeichen vom Himmel erfolgen. Denn wie Jonas im Bauche des Walfisches war, wird auch der Herr drei Tage im Schoße der Erde bleiben, um dann durch seine Auferstehung noch einmal zur Buße zu rufen. Daß diese Predigt dem bösen und ehebrecherischen Geschlecht

gegenüber keinen Erfolg haben wird, läßt sich von vorneherein erwarten, nachdem alle Bemühungen Gottes an ihrem Widerstande gescheitert sind. Darum werden sie auch von den Bewohnern Ninives beschämt werden, welche dem Bußrufe des Jonas Folge leisteten.

Dies dürfte im großen und ganzen der Sinn sein, welchen Jesus in den Vergleich des Menschensohnes mit dem atl. Propheten hineinlegt. Zwar läßt man nach neuerer Auffassung mit dem Jonas-Zeichen garnicht die Auferstehung des Herrn, sondern seine Predigt an Israel gemeint sein, so Schleiermacher, Strauß, Neander, Weizsäcker. Aber mit Recht hat B. Weiß[1]) dagegen geltend gemacht, daß hier von einem zukünftigen Zeichen die Rede sei, daß die Bußpredigt nicht etwas dem Jonas Eigentümliches war, und daß sie unmöglich als ein Zeichen der Messianität gelten konnte. Ich möchte hierzu noch auf eine Stelle des vierten Evangeliums verweisen, durch welche unsere Auffassung vom Jonas-Zeichen unterstützt wird. Joh. 2, 18 verlangen nämlich die Juden ebenfalls ein Zeichen vom Herrn, nachdem er mit den Worten: „Macht meines Vaters Haus nicht zum Kaufhaus," Händler und Wechsler aus dem Tempel vertrieben hatte. Auch hier verweist Jesus auf seine Auferstehung nach dreien Tagen, auch hier kann es sich nach dem Zusammenhange nicht um einen Beweis für die Messianität Jesu gehandelt haben, sondern nur um eine Rechtfertigung seiner Ansprüche auf die Gottessohnschaft. Danach läßt sich annehmen, daß Jesus für diejenigen, welche dem ihn bezeugenden Geist widerstrebten, nur noch eine einzige und letzte Ermahnung in dem Umstande fand, daß er von seinen Feinden nicht vernichtet werden, daß ihr scheinbarer Sieg über ihn sich schließlich doch in eine Niederlage verwandeln würde. Gerade dann aber darf bei dem Aufenthalte im Schoße der Erde nicht an ein Verweilen im Hades gedacht werden, abgesehen davon, daß sich garnicht feststellen läßt, ob der Scheol nach Ansicht des Neuen Testaments im Innern der Erde war. Das Verhalten Jesu während der drei Tage ist ein passives, kein aktives. Im Hades aber konnte nur die Seele des Herrn geweilt und den Geistern Buße gepredigt haben, vgl. 1. Petri 3, 19.

Weiter als auf die nur scheinbare Vernichtung, welcher sowohl Jonas wie Jesus anheimfallen, und auf die sich hieraus ergebenden Folgerungen, darf jedoch der Vergleich zwischen beiden nicht ausgesponnen

---

[1]) Meyers Comm. z. d. St.

werden, sonst ergeben sich sofort Inkongruenzen. Nur von dem Augenblicke an, wo beide, der Prophet und der Messias von der Erde verschwinden, ist ihr Geschick dasselbe. Nach dreien Tagen erscheinen sie wieder, und das an ihnen geschehene Wunder wird in beiden Fällen zur Bußpredigt. Daß Jonas in seinem Ergehen für die Niniviten ein Zeichen gewesen, durfte der Herr voraussetzen, auch wenn im atl. Bericht nichts davon verlautete. Es ist undenkbar, wie der Prophet sein wunderbares Erlebnis, unter dessen Eindruck er noch ganz stehen mußte, und welches ja so eng mit seinem Kommen nach Ninive zusammenhing, den Bewohnern dieser Stadt gegenüber nicht erwähnt haben sollte.

Was der Herr an unserer Stelle den Pharisäern gegenüber nur andeutet, hat er nach Cäsarea vor den Jüngern weiter ausgeführt. Wenn man nämlich die Aussagen über den Tod und die Auferstehung des Menschensohnes genau betrachtet, so liegt ihnen dieselbe Idee zu Grunde wie der Verheißung des Jonas-Zeichens. Die Einzigartigkeit des Menschensohnes erweist sich sowohl darin, daß er von der Welt verworfen wird, wie darin, daß er die Fesseln des Todes abstreift. Der gottgleiche Mensch muß von der Welt verworfen werden, und andrerseits kann der gottgleiche Mensch nicht im Tode bleiben. Der Tod bez. die Tötung ist ein Beweis für die gottgleiche Gesinnung, die Auferstehung ein Beweis für die gottgleiche Macht des Menschensohnes.

7) Luc. 6, 22.

Von den vorcäsarensischen Stellen bleiben nunmehr nur noch Matth. 10, 23; 13, 37; 41 und Luc. 6, 22 übrig. Während der erstere, die Wiederkunft des Menschensohnes nur andeutende Ausspruch sehr wohl vor der Messiasfrage vom Herrn gethan sein kann, wird das Wort Matth. 13, 37; 41 erst nach Cäsarea gesprochen sein. Wir werden aber nicht nur diese Aussage, in welcher der Menschensohn als zukünftiger Weltrichter erscheint, sondern der Uebersicht halber auch Matth. 10, 23 im Zusammenhang mit den verwandten nachcäsarensischen Wiederkunftsaussprüchen Jesu behandeln.

Was die Stelle Luc. 6, 22 anbetrifft, so kann ihr Wert für die Feststellung des Begriffs Menschensohn garnicht hoch genug angeschlagen werden. Offenbar bildet sie eine Parallele zu Matth. 5, 11 ff. Aber wenn wir in Luc. 6, 22 die ἄνθρωποι dem ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου gegenübergestellt finden, so ist bei Matthäus, da die offizielle Bezeichnung

Jesu durch ein ἕνεκεν ἐμοῦ ersetzt wird, auch nicht von ἄνθρωποι die Rede. So machen wir hier also ganz genau dieselbe Beobachtung wie bei Matth. 16, 13 und seinen Parallelen. Die Begriffe ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου und οἱ ἄνθρωποι gehören ohne alle Frage zusammen und ergänzen sich. Bezeichnend ist es nun weiter für den Lucas-Bericht, daß nach ihm die Welt gerade den Namen der Jünger als einen bösen verwirft. Matthäus hat den Ausdruck ὄνομα nicht, ein Umstand, der ebenfalls damit zusammenhängen dürfte, daß er den Begriff ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ausläßt. Mit dem Namen, um dessentwillen die Jünger von den ἄνθρωποι verfolgt werden sollen, kann natürlich nicht die später gebräuchlich gewordene Bezeichnung Christen gemeint sein, so de Wette und Hofmann. Denn gerade durch ihn muß der Gegensatz zu den Weltmenschen zum Ausdruck gebracht worden sein, und andererseits würde dann der Herr nicht gesagt haben, ἕνεκα τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου, sondern ἕνεκα τοῦ Χριστοῦ, worauf Nösgen mit Recht aufmerksam macht[1]). Nösgen konnte aber seinerseits, was doch sehr nahe gelegen hätte, in dem Begriff Menschensohn kein Charakteristikum für die Jünger finden, weil sich der Herr nach seiner Ansicht als ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου nicht von den Menschen unterscheidet, sondern sich ihnen gerade gleichstellt. Jesus soll auch an unserer Stelle seine eigene anstößige Niedrigkeit einräumen und die Jünger auffordern, trotz dieses Anstoßes, um seinetwillen Leiden auf sich zu nehmen.[2]) Die Jünger werden aber gerade, weil Jesus der Menschensohn ist, zu seiner Nachfolge aufgefordert. Als Anhänger und Schüler des ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου, welcher Gott unendlich nahe, der Welt unendlich fern steht, werden sie von vorneherein Gegenstand des Hasses der Weltmenschen sein, vgl. Matth. 10, 22: καὶ ἔσεσθε μισούμενοι ὑπὸ πάντων διὰ τὸ ὄνομά μου. Aber sie sollen sich darüber freuen, durch ihren Haß zeigt ihnen die Welt nur, wie nahe sie Gott stehen.

c. Die nachcäsarensischen Stellen.

1) Matth. 13, 37.

Soviel mir bekannt geworden, hat nur Nösgen[3]) sich eingehender über die Bedeutung des Begriffs Menschensohn für diese Stelle geäußert.

---

[1]) Kurzgefaßter Comm. z. d. St.
[2]) a. a. O. 1869, S. 47.
[3]) a. a. O. S. 33 ff.

In der Voraussetzung, daß die Selbstbezeichnung Jesu, ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου niemals absichtslos stehen könne, hat er auch hier den schwachen und niedrigen Menschen gefunden. Der Herr wolle durch den Ausdruck sein Verhalten gegen die ihm Widerstrebenden im αἰὼν οὗτος und αἰὼν μέλλων rechtfertigen. Unstreitig sei das Eigentümliche, selbst seinen Jüngern nur schwer Eingehende, wie Jesus vorausgesehen, die Geduld, mit der er als Messias die Widerstrebenden in seinem Reich duldet und nicht sofort dem verdienten Gericht des Unglaubens überliefert. Die Aussonderung der Aergernisse und der Ungerechtigkeit Uebenden hätten alle nach der volkstümlichen Ansicht vom Messias erwartet, keineswegs aber das geduldige Harren und Säen bis zur Ernte. Indem Jesus nun ausdrücklich erkläre: ὁ σπείρων τὸ καλὸν σπέρμα ἐστὶν ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου könne er nicht das Ueberflüssige und Selbstverständliche lehren wollen, daß der Messias den guten Samen säe, sondern, wie der Messias dazu komme, sich in allem nur wie ein σπείρων, ein Landmann, der guten Samen auf seinen Acker säet, zu verhalten. Jesus wolle eben zu jener Zeit nur in der Weise eines Menschen auftreten, und im Schweiße seines Angesichts sein Werk treiben, ohne die Frucht erzwingen zu können.

Dieser Deutung können wir schon um deswillen nicht beitreten, weil der Herr gar keine Verteidigungsrede für sein Verfahren hält. Wie aus dem Zusammenhange unseres Ausspruchs hervorgeht, soll nicht der Messias die Uebelthäter ausrotten, sondern die Reichsgenossen wollen es selber thun, und ihren eigenmächtigen Bestrebungen wird entgegengetreten. Im übrigen ruht der Hauptnachdruck in der ganzen Stelle darauf, daß es der Menschensohn ist, welcher guten Samen, der Teufel, welcher schlechten ausstreut. Eben weil der ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου der Welt, dem Herrschaftsgebiet Satans so fern steht, Gott aber so nahe, kann er nur Gutes wirken. Auch an dieser Stelle paßt also die von uns aufgezeigte Bedeutung des Begriffs ausgezeichnet.

2) Matth. 18, 11, Luc. 19, 10.

Die Echtheit des Wortes Matth. 18, 11 ist fraglich. Jedenfalls müßten wir die Stelle, falls wir sie für echt hielten, anders erklären als Nösgen, der sich eingehend mit ihr beschäftigt hat.[1]) Mit Recht erinnert er daran, daß der Nerv des Beweises nicht in dem Aufsteigen von

[1]) a. a. O. S. 35.

den Engeln zum Menschensohne liegt, sondern wie das ans Ende gesetzte τὸ ἀπολωλός beweise, in dem Gekommensein des Herrn gerade für das Verlorene. Die anscheinende Dissonanz zwischen der Hoheit des Messias und seinem Verhalten zu dem Geringen oder gar Geringsten löse sich in die wohlklingendste Harmonie auf, wenn Jesus durch seine Selbstbezeichnung daran erinnere, daß der Messias eben als ein Mensch, als ein Genosse der Geringen und Verlorenen kommen solle, und es ihm also ganz natürlich sei, sich des Verlorenen anzunehmen.

Wir meinen hiergegen, daß wenn Jesus durch den Begriff Menschensohn auf seine Bestimmung, das Verlorene zu retten, hindeuten wollte, er sich in demselben Sinne als niedrig und verworfen bezeichnen mußte, in welchem es nach seiner Ansicht die zu Errettenden waren. Nun geht aber gerade aus dem Lucasbericht hervor, daß die Bestimmung ἀπολωλός nach der sittlichen Seite gemeint ist, denn Zachäus wird von den Juden als ἀνὴρ ἁμαρτωλός gescholten, vom Evangelisten aber auf der anderen Seite als πλούσιος gekennzeichnet. Der Herr denkt sich jedoch die dem Geist widerstrebenden Pharisäer als Repräsentanten der Welt, welcher er fern steht. Haben sie nun den Oberzöllner verworfen, ist er in ihren Augen ein ἁμαρτωλός, so steht auch er der Welt fern, ebenso fern vielleicht, wie aus anderen Gründen und Ursachen der ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου. Aber darum ist gerade dieser ἁμαρτωλός das gegebene Objekt der Erlösungsthätigkeit Jesu. Beide, der Menschensohn und Zöllner haben denselben Feind, und beide kommen eben deswegen um so leichter zusammen. Vgl. noch Matth. 5, 10, wo der Herr denen, welche um Gerechtigkeit willen verfolgt werden, den sicheren Besitz des Himmelreichs zuspricht. Es kann gar kein besseres Anzeichen geben, daß jemand die wahre Gerechtigkeit hat, als wenn er um derselben willen von der gottfeindlichen Welt verfolgt wird.

3) Matth. 20, 28, Marc. 10, 45.

Das Wort Jesu: ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου οὐκ ἦλθεν διακονηθῆναι ἀλλὰ διακονῆσαι καὶ δοῦναι τὴν ψυχὴν αὐτοῦ λύτρον ἀντὶ πολλῶν können wiederum nur Vertreter der ersten Klasse als Beweisstelle für ihre Deutung betonen. Nösgen[1]) meint, dem Menschensohne als solchem sei es nach diesem Ausspruche eigentümlich, zu dienen und zu sterben;

[1]) a. a. O. S. 51 ff.

für den Messias liege die Notwendigkeit hierzu darin, daß er die menschliche, infolge der Sünde dem Arbeiten im Schweiße des Angesichts, d. i. dem Dienen und dem Tode unterworfene Natur angenommen habe.

Indessen der Tod an und für sich kann zunächst nicht durch den fraglichen Begriff erklärt werden, denn offenbar wird durch das *δοῦναι τὴν ψυχήν* nur der höchste Grad des Dienens bezeichnet, auf die Hinfälligkeit der menschlichen Natur aber gar kein Gewicht gelegt. Ebenso erscheint ja auch Phil. 2, 8 der Kreuzestod als höchster Beweis des Gehorsams Jesu. Andrerseits kann das unfreiwillige Dienen der Menschheit seit dem Tage, wo sie aus Eden vertrieben wurde, unmöglich mit der freiwilligsten, aus der unendlichen, ewigen Liebe entsprungenen Selbstaufopferung Jesu in Zusammenhang gebracht werden. Vielmehr wendet der Herr hier den Begriff *ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου* an, um sich in Gegensatz zu den vorhergenannten *ἄρχοντες τῶν ἐθνῶν* zu stellen. Wie das Himmelreich das gerade Gegenstück zu den Weltreichen ist, wie die in der Welt nicht Klugen (Matth. 5, 3), die in der Welt Armen (Luc. 6, 20), die in der Welt Rechtlosen und Bedeutungslosen (Matth. 18, 1, Marc. 10, 14), hier zu Ehren kommen, und umgekehrt die in der Welt groß Dastehenden (Matth. 19, 23, Marc. 10, 23 ff., Luc. 18, 24), im Himmelreich nichts gelten, so muß auch der König des letzteren das gerade Gegenstück sein zu den weltlichen Königen. Während diese ihre Unterthanen knechten und martern, ist der Menschensohn der erste Diener im Staate.

Ich möchte in dem bekannten Worte Phil. 2, 5 ff. eine Umschreibung dieses Ausspruches sehen, und zwar so, daß der Begriff *ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου* durch das *ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ, ὅς ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων* wiedergegeben wird, die Bestimmung *διακονῆσαι καὶ δοῦναι τὴν ψυχὴν αὐτοῦ* durch *ἀλλ' ἑαυτὸν ἐκένωσεν μορφὴν δούλου λαβὼν — ὑπήκοος μέχρι θανάτου,* und endlich *οὐκ διακονηθῆναι* durch *οὐχ ἁρπαγμὸν ἡγήσατο.* Das *ἁρπαγμόν* deute ich mit Francke, vgl. dessen lichtvolle Ausführungen z. d. St. in Meyers Commentar = R a u b m i t t e l.

4) Matth. 17, 12, Marc. 9, 12; Matth. 26, 45, Marc. 14, 41; Matth. 26, 2; Matth. 26, 24; Luc. 22, 48; Matth. 17, 9, Marc. 9, 9.

Als Eigentümlichkeit der beiden ersten dieser Stellen muß hervorgehoben werden, daß sie den Gegensatz zwischen dem Menschensohn einerseits und denjenigen, welche ihn töten wollen, andrerseits, recht stark be-

tonen. Matth. 17, 12, Marc. 9, 12 werden Täufer und Menschensohn als Abgesandte Gottes der Welt, wie sie in den Juden ihre Vertreter findet, gegenübergestellt. Matth. 26, 45, Marc. 14, 41 aber hören wir, daß der Menschensohn den Sündern ausgeliefert werden soll. Eben die Gegenüberstellung der beiden feindlichen Parteien, nicht die Selbstbezeichnung Jesu allein, sofern in ihr ausgedrückt lag, daß der Herr ein Mensch war, sollte den Jüngern die unumgängliche Notwendigkeit des Messiastodes erklären. Weil der Herr den Menschen so fern steht, darum wird er von der Welt verworfen, wie ja auch der Ankündiger des Himmelreiches, Elias, in Gestalt des Täufers Verfolgungen litt. Der Menschensohn wird von einem Menschen verraten (Matth. 26, 24), und weil er ohne Sünde ist, von den Sündern gekreuzigt (Matth. 26, 45). Gerade der Ausspruch Matth. 17, 12 hätte die mit Baur gehenden Ausleger abhalten sollen, in unserm Begriff die Nebenbeziehung der Niedrigkeit zu finden. Wird denn auch die menschliche Armseligkeit und Niedrigkeit des Propheten betont? Keineswegs, sondern es ist ganz deutlich, daß er um seines ihm von Gott gewordenen Auftrags willen leidet.

Von den beiden noch übrigen Stellen, in denen vom Tode, bezw. Verrat zum Tode allein und nicht zugleich von der Auferstehung des Menschensohnes die Rede ist, scheint Matth. 26, 2 den Versöhnungstod des Messias anzudeuten. Der Begriff Menschensohn hebt in diesem Zusammenhang den unendlichen Wert des in Jerusalem zu schlachtenden Passahlammes hervor. Dort in Aegypten wurde nur ein Tier geopfert, hier wird der gottgleiche Mensch dahingegeben.

Sehr wichtig ist Luc. 22, 48. Dies Wort Jesu giebt so recht den Prüfstein ab für jeden Erklärungsversuch der Selbstbezeichnung Jesu. Der Herr wundert sich, daß Judas ihn gerade mit einem Kuß verrät, ihn den Menschensohn. Das ist der Thatbestand unserer Stelle. Die meisten Exegeten aber übersehen hier den Begriff ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου vollständig oder wollen ihn übersehen, nirgends ist ihnen derselbe unbequemer. Die Vertreter der zweiten und dritten Klasse könnten ja sehr leicht mit unserm Ausspruch fertig werden, wenn das Wort φιλήματι fehlte. Sie würden denselben dann dahin verstehen, der Herr habe sich gewundert, wie Judas ihn, obgleich er doch das Ideal oder der König der Menschheit sei, verraten könne. Aber leider steht nun das unbequeme Wort da und läßt sich nicht wegschaffen. Deshalb wirft man unsere

Stelle einfach zu den Leidensaussprüchen, ihre Schwierigkeiten nicht hervorhebend. Nicht besser jedoch fahren diejenigen, welche im Begriff Menschensohn den niedrigen, armseligen Menschen betont finden. Ist es nämlich gerade das Los des Menschensohnes, zu leiden, wie kann sich der Herr dann darüber wundern, daß Judas seine Leiden noch durch einen entsetzlichen Hohn steigert. Nösgen[1]) meint, Jesus habe durch seine Selbstbezeichnung dem früheren Jünger in Erinnerung bringen wollen, wie dieser das Zeichen menschlicher Vertrautheit und gegenseitigen Wohlwollens verräterischer Weise zum Mittel der Auslieferung in die Hände seiner Feinde und dadurch zum Mittel der Steigerung des von ihm als Menschensohn zu tragenden Elends gemacht. Der Herr sage dies alles dem Judas, damit selbst noch für das Herz des Verräters der Verrat durch einen Kuß Gegenstand des Abscheus und ein Anstoß zur Erkenntnis seines tiefen Verderbens würde.

Eine derarartige Ermahnung aber, in welcher der Verratene eine Selbstbezeichnung gebraucht, aus der hervorgeht, daß er gar nicht genug leiden könne, war kein Vorwurf, sondern eine Rechtfertigung für den Verräter und die Art seines Verrates. Dahingegen giebt der Ausspruch: *Ἰούδα φιλήματι παραδίδως τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου;* einen ausgezeichneten Sinn, wenn wir die von uns gefundene Bedeutung des Begriffs Menschensohn einsetzen. Die *ἄνθρωποι*, die *ἁμαρτωλοί* sind es, welche den *ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου* gefangen nehmen wollen. Sie beabsichtigen ihn zu töten, weil er Gott gleich ist und darum ihnen, den Kindern der Welt fern steht. Ein Judas hat gemeinschaftliche Sache mit ihnen gemacht, und nun, wo er seinen neuen Gefährten zeigen will, wer der *ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου* sei, der ihnen allen, auch ihm, ein Feind ist, da giebt er diesem Menschensohn einen Kuß, also einen Beweis der Zuneigung, der Freundschaft, des Verbundenseins mit ihm. Und eben auf diese Unnatürlichkeit im Benehmen seines früheren Jüngers macht Jesus aufmerksam. Der Stellung, in welcher Judas nunmehr zum Heiland steht, sofern er zur Welt gehört, wäre es viel entsprechender gewesen, wenn er dem *ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου* mit der Faust ins Gesicht geschlagen hätte. — Ist dies der Sinn der Worte Jesu, so riefen sie dem Verräter zu: „Besinne dich, wer du jetzt bist, du hast gar kein Teil mehr an mir.“ Und das wäre vielleicht noch ein letzter Versuch des Herrn gewesen, den Abgefallenen zur Umkehr zu bewegen.

[1]) a. a. O. S. 55.

An diejenigen nach dem Messiasbekenntnisse in Cäsarea gesprochenen Worte Jesu, welche sich nur mit dem Tode des Menschensohnes beschäftigen, reihen wir am besten den Ausspruch Matth. 17, 9, Marc. 9, 9, worin der Herr ohne Bezugnahme auf sein vorhergehendes Sterben die zukünftige Auferstehung berührt. Letztere wird als der Termin bezeichnet, bis zu welchem die soeben geschaute Verklärung ihres Herrn von den Jüngern geheim gehalten werden soll. Man hat gemeint, das Gebot Jesu an die Seinen, nichts von der Verklärungsszene zu erzählen, sei ergangen, weil sonst neue Verfolgungen der Pharisäer zu befürchten waren, oder weil das Volk so nur noch vielmehr in seinen falschen Messiaserwartungen bestärkt wäre, oder weil den Jüngern überhaupt erst infolge der Auferstehung ihres Herrn die nötige Einsicht in sein Wesen werden konnte, letztere Ansicht bei Weiß und Kübel. Aber so wird einerseits der Bedeutung des Begriffs ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου, andrerseits dem Verhältnis dieser Aussage zu Matth. 12, 40 keine Rechnung getragen. Es handelt sich hier ja um den Menschensohn, welcher der Welt in dem Grade fern steht, daß er nicht von ihr erkannt werden kann. Nur Gott vermag Aufschluß über sein Wesen zu geben. Die Welt schenkt der Geistesoffenbarung keinen Glauben (Matth. 12, 22 ff.), sie verlangt ein sichtbares Zeichen vom Himmel (Matth. 12, 32; 16, 1) und ein solches verspricht ihr der Herr auch wirklich zu, das des Jonas, seine Auferstehung. Dann läßt sich aber erwarten, daß auch den Jüngern ein σημεῖον zu Teil wird, und diesem Zwecke diente die Verklärung Jesu. Nachdem sich die Jünger der Geistesoffenbarung nicht verschlossen, werden sie hier auch äußerlich ihres Glaubens gewiß. Es stand nun aber zu erwarten, daß die einer solchen Gottesoffenbarung gewürdigten bestrebt sein würden, das Gesehene weiter zu erzählen. Aber wie sie schon früher angewiesen waren, nichts von dem Inhalt der geistigen Offenbarung zu verraten (Matth. 16, 20), so wird ihnen auch hier Schweigen auferlegt. Dieses Verbot kann nur darin seinen Grund haben, daß Gott allein im Stande ist, den Menschensohn zu offenbaren. Erst wenn Gott durch die Auferweckung Jesus diesen als seinen Sohn der Welt kenntlich gemacht hat, dürfen auch die Jünger von der Verklärungsgeschichte berichten.

5) Aussprüche, in welchen zu gleicher Zeit Tod und Auferstehung des Menschensohnes vorhergesagt werden.

Nachdem der Herr den Jüngern, die ihn soeben als Messias bekannt, verboten hatte, seine Würde ruchbar zu machen, hat er nach dem übereinstimmenden Berichte der Synoptiker seine zukünftigen Leiden, ja seinen Tod, aber auch die Auferstehung aus demselben verkündigt. Nach Marcus und Lucas sagte er, der Menschensohn müsse vieles leiden von den Aeltesten, Hohenpriestern und Schriftgelehrten, würde getötet werden und nach dreien Tagen auferstehen. Matthäus hat den Begriff ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου nicht in diesem Zusammenhange. Der Grund wird darin zu suchen sein, daß der erste Evangelist ein besonderes Interesse hatte, gerade die Cäsarea-Scene als den Zeitpunkt zu markieren, von welchem an Jesus den Jüngern seine Leiden und seine Auferstehung verkündigte. Die Bestimmung ἀπὸ τότε erforderte aber den Eigennamen bei sich, ein bloßes ἤρξατο würde die epochemachende Zeitbestimmung nicht so sehr haben hervortreten lassen. So wurde die nochmalige Bezeichnung des Herrn in demselben Satze überflüssig. — Das, was Jesus bei Cäsarea vorausgesagt, hat er dann noch zweimal wiederholt: als er aus dem Norden nach Galiläa zurückkehrte, und beim Antritt seiner letzten Reise nach Jerusalem.

So sehr man nun auch bemüht gewesen ist, in diesen Ankündigungen den schwachen, allen Leiden unterworfenen Menschensohn zu finden, so wenig, glauben wir, sind diese Versuche gelungen. Es ist geradezu wunderbar, daß diejenigen, welche die Selbstbezeichnung für ein Hoheitsprädikat ansehen, hier ihren Gegnern so leichten Kaufs das Feld räumen und sich lieber mit einem „obgleich" helfen, trotzdem doch noch von der Auferstehung die Rede ist. Würde der Nachdruck in unsern Aussprüchen allein auf dem Tode des Menschensohnes ruhen, dann hätte unmöglich die Voraussage der Auferstehung durch ein bloßes καί angeschlossen werden können. Wie wird nämlich jemand, dessen ganzes Denken von seinen zukünftigen Leiden erfüllt ist, die Erlösung aus denselben berühren' ohne den scharfen Gegensatz zwischen der einen und andern Lage zum Ausdruck zu bringen? Der Herr betrachtet aber Tod und Auferstehung als die höchsten und letzten Erweisungen seiner Menschensohnschaft, und von diesem Gesichtspunkte aus stehen sie in keinem Gegensatze mehr zu einander. Es ist ja auch ganz klar, daß Jesus sich hier auf seine zu den Juden gesprochenen Worte vom Jonaszeichen bezieht, denn auch hier

hören wir von einer Auferstehung nach dreien Tagen. Dies Ereignis aber, welches dort als ein σημεῖον ἐκ τοῦ οὐρανοῦ bezeichnet wird, muß auch in den Todesankündigungen bedeutungsvoll und betont stehen. Unter allen Umständen wird die Erwähnung des Todes Jesu und seiner Auferstehung eine innere Beziehung zum Messiasbekenntnis haben. Wenn der Herr sich ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου nannte, hatte die Welt ihn dahin verstanden, er wolle der Ankündiger des Himmelreiches sein. Die Jünger aber hatten ihn auf Grund seiner Selbstbezeichnung als den Messias bekannt. Das konnten sie aber nur nach Abstreifung aller irdischen Vorurteile, und indem sie Gott um Rat fragten. Ihr Messiasglaube hatte sich erbaut auf Jesu Weltferne und Gottesnähe, und nun führt sie der Herr auf dem von ihnen selbst beschrittenen Wege weiter, indem er ihnen sein zukünftiges Schicksal verkündigt. Durch seinen Tod und seine Auferstehung sollen sie noch mehr im Glauben an seine Messianität befestigt werden, sofern Jesus ja hierdurch in noch höherem Maße denn vorher als den ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου sich beweist — als der Welt ungleich, da er sich auch als Herrn über den Tod erweist. Tod und Auferstehung, sie gehören beide zusammen, beide sind Belege, der eine positiv, der andere negativ für die Menschensohnschaft Jesu, und zwar die höchsten und letzten Beweise, welche es dafür giebt. Menschenhaß kann sich nicht stärker zeigen als in der Tötung des Feindes, Gottgleichheit nicht stärker als durch die Besiegung der Macht, vor welcher sich alle Menschen beugen, auch die mächtigsten und gewaltigsten.

Eine besondere Bedeutung wird noch dem Umstande beizumessen sein, daß Jesus häufig die letzten Erweisungen seiner Menschensohnschaft mit der Schrift begründet, vgl. Marc. 8, 31 (Luc. 9, 22): δεῖ, Marc. 9, 12: πῶς γέγραπται ἐπὶ τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου, Luc. 18, 31: καὶ τελευθήσεται πάντα τὰ γεγραμμένα διὰ τῶν προφητῶν τῷ υἱῷ τοῦ ἀνθρώπου. Natürlich ist vielfach die Frage erhoben worden, welche atl. Schriftstellen der Herr dabei im Auge gehabt habe. Meistens verweist man auf Jes. 53, Sach. 11, 13, Hos. 6, 2. Diejenigen Erklärer, welche wie Grau im Menschensohn den vom ganzen A. T. geweissagten Menschen sehen, müssen natürlich noch andere Weissagungen herbeiziehen. Es ist nun unbestreitbar, daß Jesus sich im ganzen A. T. geweissagt fand, daß ihm die ganze Schrift als geoffenbarter Wille Gottes auch den Weg vorzeichnete, welchen er zu gehen hatte, vgl. Luc. 24, 27, 32, 45, Joh. 5, 39. Und weiter giebt es ja auch keine einzelne Stelle, welche

sein Leben von Anfang bis zu Ende beschrieben hätte, auch waren gerade bei unseren Aussagen zwei ganz entgegengesetzte Erlebnisse, Tod und Auferstehung zu begründen, vgl. 1. Cor. 15, 3 ff.: *ὅτι Χριστὸς ἀπέθανεν κατὰ τὰς γραφὰς — καὶ ὅτι ἐτάφη, καὶ ὅτι ἐγήγερται τῇ ἡμέρᾳ τῇ τρίτῃ κατὰ τὰς γραφάς.* Es fragt sich aber doch, wie Jesus die verschiedensten Aussagen des A. T. auf sich beziehen, wie er mit solcher Unbefangenheit Sachen und Dinge auf sich deuten konnte, die kein Mensch vom Messias verstand. Wie vermochte er inmitten eines Volks, das einen Gesalbten erwartete, der ewig bleiben würde, vgl. Joh. 12, 34, seinen Tod zu lehren? Mag Jesaias 53 immerhin die Bezeichnung auf den erwählten König nahelegen, mit klaren Worten wird die Würde des Knechtes Gottes nicht erwähnt. Und weiter, wie konnte das Jonaszeichen ein Christuszeichen werden und die Stelle Hos. 6, 2 eine messianische Weissagung? In der That, das ganze Verfahren Jesu ist ein rätselhaftes. Aber dennoch giebt es noch einen Schlüssel zu diesem Geheimnis, einen zwar wenig oder wohl garnicht benutzten, aber doch sehr brauchbaren: Das 9. Kapitel im Danielbuche, näher die Weissagung von den 70 Wochen. Hier wird mit klaren deutlichen Worten der Tod des Messias gelehrt. Mag das spätere Judentum, mag unsere neuere christliche Exegese in dem maschiach und maschiach nagid finden, was man will, und wen man will, der Herr nimmt die Schrift wörtlich. Er konnte nur den Tod oder vielmehr die Tötung des erhofften Königs Israels hier geweissagt sehen, es sei denn, daß er auf diese Weissagung nicht aufmerksam geworden, was bei dem großen Ansehen, in welchem sie stand, und dadurch ausgeschlossen wird, daß er sich selbst auf sie beruft (Matth. 24, 15). Aus ihr hat Jesus vor allem den Begriff der *συντελεία τοῦ αἰῶνος* geschöpft. Die Stelle 9, 24 ff. galt ihm sicher als messianische Weissagung. Dann konnte er aber auch die in V. 24 verheißenen Güter: Das Wehren der Uebertretung, die Zusiegelung der Sünde, die Versöhnung der Missethat, die Schaffung der ewigen Gerechtigkeit nur auf den Messias zurückführen, mußte er vor allem den Tod des Erlösers als Ursache der geweissagten Versöhnung betrachten. Und nun ist 9, 24 ff., wie wir schon oben sahen, Voraussetzung des Monarchieenbildes in Kap. 7. Der Menschensohn, welcher dort auf den Wolken zu Gott kommt, hat auch nach letzterer Weissagung gelitten. Und wiederum legt das 9. Kapitel die Gottgleichheit des Messias nahe. So verstanden, gaben Kap. 7 und 9 allerdings eine ziemlich erschöpfende Weissagung

von den Thaten des Messias auf Erden, von seinem Tode, von seiner Erhebung in den Himmel. Und daß man in der ersten Christenheit vornehmlich auf diese beiden Kapitel zurückblickte, als auf das hauptsächlichste atl. Zeugnis von Christo, ergiebt sich aus 1. Petri 1, 11. Hier ist von Propheten die Rede, die geforscht haben, auf welche oder was für eine Zeit, der in ihnen vorherzeugende Geist Christi die letzterem begegnenden Leiden und die danach folgende Verherrlichung kund machte. Damit wird in erster Linie die Weissagung von den 70 Wochen gemeint sein, die Zeitweissagung κατ᾽ ἐξοχήν; an sie haben sich nicht nur Henoch (Kap. 93), Pseudo-Barnabas, Pseudo-Esra, sondern vor allem auch Jesus angeschlossen. Sah man nun in Dan. 9, 26 die Leiden des Messias vorherverkündigt, so ergab sich Dan. 7, 13 von selber als Ergänzung.

An diesen Grundstock der atl. Schriftaussagen über sein Leben konnte der Herr andere Stellen reihen, die geeignet schienen, das Bild vom Messias zu verdeutlichen, und zu letzteren gehören die Verheißungen einer Auferstehung nach dreien Tagen. In den beiden Danielstellen selbst war ja nicht gezeigt, auf welche Weise und wodurch der getötete Messias plötzlich zu Gott kommen konnte. Es fand sich nur eine Andeutung, daß die Wolkenfahrt ihren Ausgang von der Erde nehmen würde. Ueber die Zeit zwischen Tod und Erhebung des Messias war nichts gesagt. Diese Lücke wird ergänzt aus Hos. 6, 2 und den Erlebnissen des Jonas.

Die hervorragende Bedeutung der danielischen Doppelweissagung für die Lehre Jesu wird noch durch das Wort an den Verräter Matth. 26, 24, Marc. 14, 21, Luc. 22, 22 bestätigt: ὁ μὲν υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ὑπάγει καθὼς γέγραπται περὶ αὐτοῦ οὐαὶ δὲ τῷ ἀνθρώπῳ ἐκείνῳ δι᾽ οὗ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου παραδίδοται. Der Ausdruck ὑπάγει ist allgemein aufgefallen, aber fast ebenso einmütig hat man ihm kurzweg die Bedeutung sterben gegeben, welche das atl. halakh an einigen Stellen hat, z. B. Gen. 15, 2 und Ps. 39, 14. Offenbar aber soll an unserer Stelle dem Verräter gegenüber hervorgehoben werden, daß sein schwarzer Plan den endlichen Sieg des Herrn nicht verhindern werde. Bei dem Ausdruck ὑπάγει denkt man unwillkürlich an das Ziel des Gehens. Jesus sieht seinen Weg zwar durch Leiden und Sterben führen, ihn schließlich aber doch in den Himmel münden. Erinnert man sich nun noch daran, daß sich das Wort ὑπάγει sehr oft im Joh.-Evangelium findet, wenn vom Fortgang des Sohnes zum Vater die Rede ist, z. B. 7, 33; 8, 22;

16, 5, 10, 17, so wird zugegeben werden müssen, daß der Herr bei diesem zu dem Verräter gesprochenen Worte die Weissagung Dan. 7, 13 im Auge gehabt hat.

6. Jesu Worte über die Wiederkunft des Menschensohnes.

Die bisherigen Aussagen ergaben, daß der Menschensohn wegen seiner innigen Gemeinschaft mit Gott in dieser Welt ein Fremdling sei. Er hat nicht, wo er sein Haupt hinlege (Matth. 8, 20), er hält sich zu denen, welche die Welt verachten (Luc. 19, 10). Und umgekehrt haben die Weltmenschen für ihn kein Verständnis (Matth. 16, 13), sie bekämpfen, lästern und kreuzigen ihn (Matth. 11, 19; 12, 32 ꝛc.). Aber der Tod ist für den Menschensohn die Pforte zum Himmel, der Ausgang von der Welt wird ihm zum Eingang in eine Sphäre, wo er gerade um der Eigenschaften willen geehrt wird, welche ihm von Seiten der Menschheit Nichtachtung und Verfolgung eintrugen. Hierauf beziehen sich eine ganze Reihe von Aussagen Jesu. Ihnen allen aber ist eigentümlich, daß die veränderte Lage, welche für den Menschensohn durch seine Erhebung in den Himmel eintritt, nicht um ihrer selbst willen betrachtet wird, sondern nur insofern, als sie eine Wiederkunft des Messias ermöglicht. Alle zukünftigen Herrlichkeitsaussagen setzt Jesus in Beziehung zu seiner Parusie. Der Menschensohn wird kommen in der Herrlichkeit seines Vaters (Matth. 16, 27, Marc. 8, 38, Luc. 9, 26), in der eigenen (Luc. 17, 29, Matth. 25, 31, Luc. 9, 26), in der Herrlichkeit der Engel (Luc. 9, 26), mit großer Macht (Matth. 24, 30, Marc. 13, 26, Luc. 21, 27), auf den Wolken (Matth. 24, 30, Marc. 13, 26, Luc. 21, 27; Matth. 26, 64, Marc. 14, 62, Luc. 24, 7), wird dann sitzen auf dem Thron seiner Herrlichkeit (Matth. 19, 28; 25, 31), wird die Welt erschrecken und überraschen (Matth. 24, 27, Luc. 17, 24; Matth. 24, 30, Matth. 24, 37, Luc. 17, 26, 29; Matth. 24, 44, Luc. 12, 40), wird als Richter auftreten (Luc. 21, 36), einem jeglichen vergelten nach seinen Werken (Matth. 16, 27), diejenigen, welche ihn bekannt haben, auch bekennen, diejenigen, welche ihn verleugnet haben, auch verleugnen (Luc. 9, 26; Marc. 8, 38; Luc. 12, 8), wird die Seinigen, welche sich nach ihm sehnen (Luc. 17, 22), aber trotz aller Anfechtungen im Glauben beharren müssen (Luc. 18, 8, Matth. 24, 44; Luc. 12, 40), belohnen und verherrlichen (Matth. 19, 28).

Man sieht auf den ersten Blick, daß auch in diesen Aussagen der Gegensatz zwischen Menschensohn und Menschen das Bestimmende ist. Alles wird unter diesem Gesichtspunkte betrachtet. Aber das Verhältnis zwischen beiden Größen hat sich gerade umgekehrt; war früher der König des Himmelreichs machtlos, so ist er nunmehr mit großer Kraft und Herrlichkeit ausgestattet. Die Welt aber, welche ihn früher tötete, ist jetzt in seine Hand gegeben. So wird auch hier unsere Deutung des Begriffs Menschensohn gerechtfertigt, indem wir die Gottgleichheit und Weltferne des sich also Bezeichnenden ausgedrückt fanden.

Besondere Schwierigkeit macht der Ausdruck *ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου* in diesen Aussagen natürlich denen, welche in ihm die Niedrigkeit des Messias betont finden. Nösgen ist der einzige, welcher die hierher gehörigen Stellen genau untersucht hat, und mit ihm werden wir uns wiederum in erster Linie auseinanderzusetzen haben. Was zunächst die wichtige Aussage Matth. 16, 27 anbetrifft, so soll Jesus nach Nösgen[1]) die Notwendigkeit des Kreuztragens und einer Nachfolge in Niedrigkeit und Selbstverleugnung damit begründet haben, daß er sich selber zweimal durch seine Selbstbezeichnung als den in Niedrigkeit Wandelnden dargestellte. Das treibende Motiv dieser Aufforderung könne allein die Identität des zur Zeit den Leiden unterworfenen Menschensohnes und des einst in Herrlichkeit erscheinenden sein. Indessen der Ausdruck *ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου* steht im bewußten Gegensatz zu dem zweimal in V. 26 genannten *ἄνθρωπος*: *τί γὰρ ὠφεληθήσεται ἄνθρωπος, ἐὰν τὸν κόσμον ὅλον κερδήσῃ, τὴν δὲ ψυχὴν αὐτοῦ ζημιωθῇ; ἢ τί δώσει ἄνθρωπος ἀντάλλαγμα τῆς ψυχῆς αὐτοῦ;* Der ganze Ausspruch angelt in der Gewißheit, daß Jesus und die Seinen, wenn sie jetzt auch leiden müssen, dereinst doch die Welt beherrschen werden. Man solle nicht vor der Nachfolge des *ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου* zurückschrecken. Zwar habe die Welt das Leben und wolle Jesum töten, aber wer heute sich des Lebens erfreue, werde später tot sein. Der *ἄνθρωπος*, der Weltmensch, möge er hier noch so viel gewinnen, habe doch keinen Nutzen von seinem irdischen Reichtum, denn es stehe ja eben eine Umwälzung bevor, und der jetzt geknechtete, der Welt ferne Menschensohn werde bald Herr über Alles sein. — Die hier betonte Veränderung der Weltlage nennt der Herr Matth. 19, 28, als die Jünger fragen, welcher Lohn ihnen für

[1]) a. a. O. S. 57 ff.

ihre Nachfolge werden solle, bezeichnender Weise die παλιγγενεσία. Die Welt wird gleichsam noch einmal geboren werden und ein ganz anderes Aussehen bekommen, also daß, wie wir wohl sagen, das Unterste zu oberst gekehrt wird.

Bezüglich des σημεῖον Matth. 24, 30 erneuert Nösgen[1]) die von Bengel und Hofmann vorgetragene Ansicht, es sei darunter die niedrige Gestalt und Erscheinung des Menschensohnes zu verstehen. Aber einmal wird zwischen dem Zeichen und der Ankunft des Weltenrichters unterschieden, andererseits war es selbstverständlich, daß Jesus als Mensch wiedererscheinen mußte, und man sieht nicht ein, wie dies noch besonders betont werden konnte. Darum handelt es sich, daß die Sache Jesu zum Sieg gelangte, das Himmelreich, die Stiftung des gottgleichen Menschen. Was Christus genauer unter dem σημεῖον verstanden hat, wird sich kaum mit Sicherheit feststellen lassen, jedenfalls aber bildete es die Menschheit Gottes ab, im Gegensatze zur Welt, und brachte das Hauptcharakteristikum des Himmelreichs zum Ausdruck, nicht einen Nebenumstand, die Verfolgungen im αἰὼν οὗτος.

Merkwürdig ist der Wechsel zwischen den Ausdrücken ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου und βασιλεύς in Matth. 25. Nach Nösgen[2]) will die Bezeichnung Menschensohn in der Schilderung der zukünftigen richterlichen Herrlichkeit des βασιλεύς, dessen Worte: ἐπείνασα, ἐδίψησα, γυμνός, ἐν φυλακῇ ἤμην, ἠσθένησα motivieren. In diesem Falle ließe sich aber doch erwarten, daß der Begriff ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου statt in V. 31, in V. 34 stehen würde. Am Eingang des Abschnittes Matth. 25, 31—46 kann er nur die Sicherheit und Bestimmtheit eines späteren Umschwungs begründen. Eben weil Jesus der ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ist, weil er als Mensch Gott gleich ist, wird er dereinst mit Gott gleicher Macht erscheinen können, wird er das ewige Leben haben; während die Weltmenschen dem Tode anheimfallen, wird er einst als βασιλεύς erscheinen können.

Die wichtigste Stelle unter den Parusieaussagen ist Matth. 26, 64, Marc. 14, 62, Luc. 22, 69. Als Jesus vom Hohenpriester gefragt wird, ob er der Messias sei, der Sohn des lebendigen Gottes, hat er nach dem übereinstimmenden Bericht der beiden ersten Evangelien geantwortet: „Du sagst es, indes sage ich euch, von nun an werdet ihr sehen

[1]) a. a. O. S. 60.
[2]) a. a. O. S. 61.

den Menschensohn sitzend zur Rechten der Macht und kommend auf den Wolken des Himmels.“ Lucas berichtet zwei Fragen des Hohenpriesters: „Wenn du der Messias bist, so sage es uns,“ worauf Jesus antwortet: „Wenn ich es euch sagte, so würdet ihr mir nicht glauben, wenn ich euch aber fragte, so würdet ihr mir nicht antworten, von jetzt ab wird der Menschensohn sein sitzend zur Rechten der Macht Gottes,“ und: „Also bist du der Sohn Gottes?“ mit der Antwort: „Ihr sagt es, daß ich es sei.“ — Aus den beiden verschiedenen Evangelienberichten über die Scene vor dem Hohenrat dürfte sich zunächst mit großer Gewißheit dies ergeben, daß die Begriffe ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου und ὁ Χριστός nicht identisch waren. Denn es ist ganz unerfindlich, warum der Herr, wenn er sich ausdrücklich als den Messias hätte bezeichnen wollen, einen andern Titel nannte als den vorher vom Hohenpriester gebrauchten. Zwar hat Brückner[1]) gemeint, Jesus gehe auf Daniel 7, 13 zurück, weil er dem jüdischen Partikularismus entgegentreten wolle. Aber dann würden wir auch eine hierauf bezügliche Antwort des Synedriums hören. Der Hohepriester ruft jedoch nur: ἐβλασφήμησεν, ein Beweis, daß man in der Selbstbezeichnung Jesu, bezw. in den mit ihr verbundenen Aussagen eine Verletzung Gottes fand. Dasselbe folgt auch aus der Lucas-Version. Hier hat der Ausdruck ebenfalls auf Jesu Gottessohnschaft hingewiesen. Denn warum fragt der Hohepriester sonst: σὺ οὖν εἶ ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ; und nicht: σὺ οὖν εἶ ὁ Χριστός;?

Wo man nun aber an einer selbstständigen Bedeutung des Begriffs Menschensohn für unsere Stelle festhält, da wird meistens betont, der Herr wolle durch den Hinweis auf die baldige Erhebung und Wiederkunft des Menschensohnes seine messianischen Ansprüche rechtfertigen. Doch würde in diesem Falle die Parusieaussage bei Matthäus und Marcus nicht durch die Konjunktion πλήν, bezw. καί, sondern durch ein γάρ an die Worte σὺ εἶπας, bezw. ἐγώ εἰμι angeschlossen sein. πλήν kann niemals profecto bedeuten (Olshausen) und ebensowenig quin (Kuinöl), es schließt vielmehr den Gedanken, welchen es einleitet, von einem vorhergehenden aus, möge nun ein Gegensatz zu dem leitenden Hauptgedanken selber oder nur zu einem Nebengedanken beabsichtigt sein. Ersteres ist der Fall Matth. 26, 39, wenn Christus zunächst betet: πάτερ, εἰ δυνατόν ἐστι, παρελθέτω ἀπ᾽ ἐμοῦ τὸ ποτήριον τοῦτο, und dann

[1]) a. a. O. S. 261 ff.

fortfährt: πλὴν οὐχ ὡς ἐγὼ θέλω, ἀλλ' ὡς σύ, vgl. auch Luc. 6, 23, 24, 34, 35. Weiter aber verwendet Jesus das Wörtchen öfters, wenn er Verhältnisse des jetzigen Aeons im Lichte des zukünftigen betrachtet. So ruft er Matth. 11, 21, Luc. 10, 14 den Städten Chorazin und Bethsaida zu: εἰ ἐν Τύρῳ καὶ Σιδῶνι ἐγένοντο αἱ δυνάμεις αἱ γενόμεναι ἐν ὑμῖν, πάλαι ἂν ἐν σάκκῳ καὶ σποδῷ μετενόησαν, um hierauf fortzufahren: πλὴν λέγω ὑμῖν Τύρῳ καὶ Σιδῶνι ἀνεκτότερον ἔσται ἐν ἡμέρᾳ κρίσεως ἢ ὑμῖν. Ebenso Luc. 10, 11, vgl. noch Matth. 18, 7: ἀνάγκη γάρ ἐστιν ἐλθεῖν σκάνδαλα — πλὴν οὐαὶ τῷ ἀνθρώπῳ, δι' οὗ τὸ σκάνδαλον ἔρχεται und Luc. 10, 20: πλὴν ἐν τούτῳ μὴ χαίρετε, ὅτι τὰ πνεύματα ὑμῖν ὑποτάσσεται, χαίρετε δὲ μᾶλλον, ὅτι τὰ ὀνόματα ὑμῶν ἐγράφη ἐν τοῖς οὐρανοῖς.

Blicken wir nun auf das Wort Matth. 26, 64, so ist klar, daß πλὴν hier den Hauptgedanken des Vorhergehenden nicht aufhebt. Die Thatsache, welche Jesus mit den Worten: σὺ εἶπας bestätigte, daß er nämlich ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ und ὁ Χριστός sei, bleibt von Bestand. Doch in einem nebensächlichen Punkte änderte sich das Sohn Gottes und Christus-Sein, nämlich in der äußeren Erscheinung. Der Herr macht auch hier auf den zukünftigen Aeon mit seinen tiefeinschneidenden Veränderungen aufmerksam. Die Menschen wollen nichts von Jesu wissen, sie haben ihm den Tod zugeschworen und werden ihre Absicht auch ausführen, aber von demselben Momente an, wo sie ihn töten (ἀπάρτι) wird sich die ganze Sachlage ändern. Gott wird den Menschensohn zu seiner Rechten erhöhen, und damit ist dann allerdings dessen Wiederkunft und dereinstige Weltherrschaft garantiert.

Die Juden sollen wissen, daß sie mit der Tötung des Gerechten zugleich über sich selbst das Urteil fällen. Der Augenblick, in welchem der αἰὼν οὗτος seine höchsten Triumphe feiert, ist die Geburtsstunde des αἰὼν μέλλων. Die Welt wird sich nun keinen Moment mehr sicher sein können. Ruht aber in dieser Aussage aller Nachdruck darauf, daß sich die jetzige Lage des Menschensohnes zum Schaden seiner Feinde dereinst verändern werde, so kann Jesus nicht die zukünftige Herrlichkeit als Beweismittel seiner Messianität haben anführen wollen. Jesus geht dem Tode entgegen, welcher ihm, dem ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου, von den ἄνθρωποι bereitet wird, und wie wir so vielfach bemerken durften, gebrauchte der Herr ja seine Selbstbezeichnung gerade da, wo er sich in Gegensatz zur Welt setzt. Aber überall war dann auch der Grund seiner

Anfeindungen das enge Verhältnis, in dem er als Mensch zu Gott steht. Indem Jesus nun nicht einen der beiden vom Hohenpriester gebrauchten Begriffe in seine Antwort aufnimmt, sondern vom Menschensohn das Sitzen zur Rechten Gottes und Kommen auf den Wolken des Himmels aussagt, will er offenbar eine Erklärung für sein jetziges wie zukünftiges Schicksal geben. Eben weil er als Mensch Sohn Gottes ist, müssen ihn die Weltmenschen verwerfen, und andrerseits wird er dereinst Herr der Welt sein und seine Feinde richten. Beide Seiten, die gegenwärtige Niedrigkeit sowohl wie die zukünftige Hoheit Jesu, werden also durch den Ausdruck gerechtfertigt.

Nösgen[1]) meint, Jesus habe das vom Hohenpriester verächtlich gesprochene σύ durch seine Selbstbezeichnung aufgenommen. Die Anerkennung der geringen äußeren Erscheinung durch die Anwendung des danielischen bar enasch auf sich, sei selbst für den gegenwärtigen Moment höchst schlagend und treffend gewesen, da durch sie dargethan wurde, daß der Kontrast zwischen Erscheinung und Anspruch gerade zum Zeugnis der Messianität nach dem richtig verstandenen Propheten diene. Der vermeintlich deutlichste Gegenbeweis des Hohenpriesters habe sich in den lautesten Beweis für Jesum verwandelt. Aber diese Erklärung empfiehlt sich schon deswegen nicht, weil man bei einer solchen Argumentationsweise Jesu sicherlich die Anführung der betreffenden Schriftstelle erwarten dürfte. Warum heißt es denn nicht: Daniel beschreibt ganz deutlich den Messias als einen armseligen Menschen, trotzdem er ihn auf den Wolken des Himmels kommen läßt? Warum finden wir hier nicht eine ähnliche und ebenso deutliche Deduktion wie Matth. 22, 43 ff.? Wohl hat Jesus bei unserm Ausspruche an Daniel gedacht. Das kann niemand leugnen angesichts der Thatsache, daß hier wie dort von einem Menschensohn die Rede ist, der auf den Wolken des Himmels kommt. Aber die Weissagung des atl. Propheten nahm im Denken Jesu eine ganz andere Bedeutung ein als die einer bloßen Ankündigung seiner Parusie. Man vergegenwärtige sich doch nur einmal den gewaltigen Unterschied, zwischen der Wolkenfahrt, welche der atl. Prophet schaut und derjenigen, die Jesus hier schildert. Jene geht — das muß uns doch mindestens zugestanden werden, mag man auch als den Ausgangspunkt nicht die Erde annehmen — zum Alten der Tage. Sie hat zum Erfolg die Belehnung des Menschensohnes mit der Herrschaft über alle Welt, die ihm vorher nicht eignete. Der ntl. Menschensohn aber ist bei seinem Kommen

[1]) a. a. O. S. 64.

auf den Wolken schon im Besitz der Macht und Herrlichkeit und er hat während der Fahrt bereits das, was der danielische Messias erst durch sie erlangt. Wie unendlich verschieden des Herrn eigenes Zukunftsgemälde von der atl. Vorlage ist, läßt sich am besten daran ermessen, daß er Gott dem Vater gar keinen Platz in demselben einräumt, während der Alte der Tage Dan. 7, 13 die Hauptperson ist. In diesem Punkt weicht selbst Henoch nicht von Daniel ab. Obgleich sein Menschensohn von Ewigkeit her bei Gott ist, wird er doch erst installiert in dem Augenblick, wo er seine Herrschaft über die Welt antreten soll und bezeichnender Weise ist hier von einer Wolkenfahrt garnicht die Rede. Denn Gott und Messias werden immer nebeneinander gedacht, auch beim Erscheinen des Menschensohnes. Vgl. Henoch 46, 1; 48, 2; 61, 8; 62, 1; 62, 10. Noch auffälliger zeigt sich die Selbstständigkeit des ntl. Menschensohnes darin, daß die Engel als sein Gefolge erscheinen, ja, als *seine* Engel, vgl. Matth. 13, 41; 16, 27; 25, 31; Marc. 8, 38; 13, 27; Luc. 9, 26, während sie im Monarchieenbilde um Gott versammelt sind und bei Henoch die Strafe an den Mächtigen der Erde auf den Befehl *des Herrn der Geister* vollziehen, vgl. 62, 10, 11. Es bestehen also in der That zwischen der Danielvision und den Aussprüchen Jesu von der Zukunft des Menschensohnes so gewaltige und tiefeinschneidende Unterschiede, daß man den Hinweis des Herrn: ὄψεσθε τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου — ἐρχόμενον ἐπὶ τῶν νεφελῶν τοῦ οὐρανοῦ unmöglich als ein bloßes Citat betrachten kann. Dann würden sich die ntl. Schriftsteller sicher auch einer größeren Genauigkeit im Citieren befleißigt haben. Während aber die LXX schreiben: ἐρχόμενος μετὰ τῶν νεφελῶν τοῦ οὐρανοῦ, lesen wir Matth 24, 30: ἐπὶ τῶν νεφελῶν τοῦ οὐρανοῦ, Marc. 13, 26: ἐν νεφέλαις ohne οὐρανοῦ, Luc. 17, 24: ἐν νεφέλῃ, und an unserer Stelle Matth. 26, 64: ἐπὶ τῶν νεφελῶν τοῦ οὐρανοῦ; nur Marc. 14, 62 tritt uns die Version μετὰ τῶν νεφελῶν τοῦ οὐρανοῦ entgegen, während Luc. 22, 69 überhaupt nichts von einer Wolkenfahrt hat. Gerade letztere Thatsache aber dürfte schwer ins Gewicht fallen. Dies wird noch deutlicher, wenn man die vorhergehende Bestimmung, daß der Menschensohn zur Rechten der Kraft sitzen werde: ἐκ δεξιῶν τῆς δυνάμεως ins Auge faßt. Natürlich ist die Sache nicht so zu verstehen, daß Gott und der Messias auch beim Kommen auf den Wolken neben einander sitzen werden. Dann wäre es wunderlich, diese Beziehung auf Ps. 110 nicht auch in der Parusierede (Matth. 24, 30, Marc. 13, 28, Luc. 17, 24) zu finden.

Aber gerade der Umstand, daß Gott hier als die δύναμις betrachtet wird, zeigt, worauf es ankommt. Es soll hervorgehoben werden, daß der bis dahin den Weltmenschen gegenüber schwache König des Himmelreichs mit göttlicher Kraft ausgerüstet sein wird. Der Menschensohn empfängt mit dem Augenblick, wo er zu Gott kommt, die Herrschaft über alles. Somit haben wir die merkwürdige Thatsache zu konstatieren, daß mit der Anführung des 110. Psalms hier gerade das gesagt wird, was wir als Inhalt von Dan. 7, 13 fanden. Die Herrschaft über alle Welt bekommt der Menschensohn nicht erst am jüngsten Tage, sondern schon bei seiner Himmelfahrt. Mit Bezug auf dasselbe Wort Davids sagt auch Petrus in der Pfingstrede (Act. 2, 36), durch den Hinaufgang in den Himmel sei Jesus zum Herrn und zum Christus gemacht. Man könnte unter diesen Umständen geneigt sein, unsere Auffassung der Danielstelle als falsch zu bezeichnen, und doch lieber bei der althergebrachten Erklärung beharren wollen. Indessen wir meinen unwiderlegliche Beweise zu haben, daß der Herr selbst und auch seine Apostel im 7. Kapitel des Daniel nur eine Weissagung seiner Himmelfahrt gesehen haben. Nach dem Berichte des Matthäus hat auch der Herr zu den Seinen gesagt, Matth. 28, 18: ἐδόθη μοι πᾶσα ἐξουσία ἐν οὐρανῷ καὶ ἐπὶ γῆς. Wir halten diesen Ausspruch für eine Anspielung auf Dan. 7, 13, umsomehr, als ja nun des weiteren davon die Rede ist, daß das Evangelium allen Völkern gepredigt und ihnen befohlen werden soll, alle Befehle des Herrn zu halten. Denn damit wird ja die Gewalt des Messias über die Weltvölker hervorgehoben, vgl. Dan. 7, 14: καὶ αὐτῷ ἐδόθη ἡ ἀρχὴ καὶ ἡ τιμὴ καὶ ἡ βασιλεία, καὶ πάντες οἱ λαοὶ, φυλαί, καὶ γλῶσσαι αὐτῷ δουλεύσουσιν, und V. 27: καὶ ἡ βασιλεία καὶ ἡ ἐξουσία καὶ ἡ μεγαλωσύνη τῶν βασιλέων τῶν ὑποκάτω παντὸς τοῦ οὐρανοῦ ἐδόθη ἁγίοις ὑψίστου — καὶ πᾶσαι αἱ ἀρχαὶ αὐτῷ δουλεύσουσι καὶ ὑπακούσονται. Der Taufbefehl ist nun allerdings vom Herrn vor seiner Himmelfahrt gesprochen, aber im sicheren Vorgefühl derselben, nachdem schon der erste Schritt dazu durch die Auferstehung gethan war. Eben auf die Thatsache des Hinaufgangs in den Himmel (εἰς τοὺς οὐρανούς) legen auch diejenigen Stellen Gewicht, in welchen die Beziehung auf Ps. 110 sicher ist, z. B. die oben erwähnte aus Petri Pfingstpredigt, denn es heißt Act. 2, 34: οὐ γὰρ Δαυὶδ ἀνέβη εἰς τοὺς οὐρανούς, λέγει δὲ αὐτός. Von besonderer Wichtigkeit aber sind Eph. 1, 20 und 1. Petri 3, 22. Aus ihnen folgt mit unzweifelhafter Gewißheit, daß man

beide Weissagungen, die des David und Daniel mit einander kombiniert hat. Findet sich in beiden die Erhöhung zur Rechten Gottes erwähnt, so doch auch der Hinaufgang zum Himmel betont, Eph. 1, 20: *καθίσας αὐτὸν ἐν δεξιᾷ αὐτοῦ ἐν τοῖς ἐπουρανίοις*, 1. Petri 3, 22: *ὅς ἐστιν ἐν δεξιᾷ θεοῦ, πορευθείς εἰς οὐρανόν.* Beide Schriftaussagen zählen ebenso wie Dan. 7 auf, über was alles Christus Herr geworden, erstere: *ὑπεράνω πάσης ἀρχῆς καὶ ἐξουσίας καὶ δυνάμεως καὶ κυριότητος καὶ παντὸς ὀνόματος ὀνομαζομένου οὐ μόνον ἐν τῷ αἰῶνι τούτῳ ἀλλὰ καὶ ἐν τῷ μέλλοντι*, und letztere: *ὑποταγέντων αὐτῷ ἀγγέλων καὶ ἐξουσιῶν καὶ δυνάμεων.* Gerade die Lehre von der Herrschaft Christi über die Engel kann auf keine andere atl. Stelle gegründet werden als auf jenes Nachtgesicht Daniels. Erscheinen sie in demselben aber als Diener Gottes, und gab dieser dem Menschensohn die eigene Macht, vgl. die Vorstellung von dem Königreich Gottes bei Daniel, so war damit der Menschensohn auch ein Herr über die himmlischen Heerscharen.

Bei der Erklärung des danielischen Nachtgesichtes zeigten wir, daß die Wolkenfahrt des Menschensohnes nicht als Beweismittel für seine Gottgleichheit gelten könne. Wie wir sahen, handelte es sich dort nicht um eine selbstständige Fortbewegung; ausdrücklich bemerkt der Prophet, daß der Menschensohn zum Alten der Tage gebracht wird. Zeigt aber der Menschensohn Daniels ein durchaus passives Verhalten, so der ntl. ein durchaus aktives. In den Parusiereden des Herrn erscheinen die Wolken als das dem Menschensohne natürliche Vehikel. Wie Gott macht auch er von ihnen einen selbstständigen Gebrauch. Diese Beobachtung ist ein weiterer Grund für jeden unbefangenen Forscher, um Worte wie Matth. 24, 30; 26, 64 u. s. w. nicht als Citate von Dan. 7, 13 zu betrachten. Wer trotzdem bei der alten Auffassung beharrt, wird es nur können, indem er zugiebt, daß der Herr die Danielweissagung nicht verstanden oder sie absichtlich verdreht habe. Diesen Preis werden gewiß nur die wenigsten Ausleger zahlen wollen. Erst dann jedoch, wenn man die Unterschiede zwischen Dan. 7, 13 und den Parusieaussprüchen Jesu recht würdigt, wird man auch die in unserem Jahrhundert so beliebt gewordene Berufshypothese aufgeben, welche nach unserer Ansicht keinen Fortschritt, sondern einen gewaltigen Rückschritt bedeutet und die Erforschung des Begriffs Menschensohn außerordentlich erschwert hat. Es ist ja bequem, die Selbstbezeichnung des Herrn als Messiastitel zu erklären, weil in der atl. Weissagung der Messias Menschensohn genannt wird. Aber nur

ein jahrhundertelanger, beständiger Gebrauch des Ausdrucks hätte den gegebenen Wortsinn zurückdrängen und ihn zum bloßen Titel stempeln können. Und wenn Jesus thatsächlich diesen Titel zuerst aufgebracht und die Jünger zum gedankenlosen Nachsprechen desselben veranlaßt hätte (doch hören wir ihn nie im Munde der Jünger), dann müßte man sich ebenso sehr über die Gelehrigkeit der Schüler, wie über die Skrupellosigkeit des Meisters wundern, der eine Schriftstelle für sich in Anspruch nimmt, unbekümmert darum, daß sie ihrem Zusammenhange nach eigentlich das Gegenteil von dem aussagt, was mit ihr belegt werden soll. Wenn der danielische Menschensohn wirklich bereits mit göttlicher Macht und Herrlichkeit ausgerüstet ist, indem er zu Gott fährt, wenn seine Fahrt vom Himmel ausgeht, dann konnte der Begriff ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου als bloßer Titel auch nur für einen Messias gelten, der herrscht und richtet, aber nicht für einen, der leidet, der verfolgt, gekreuzigt wird. Es ist darum das Verdienst, welches Holsten sich um die Erforschung unseres Begriffs erwarb, indem er nachwies, daß die Wolkenfahrt des danielischen Menschensohnes auch nach Ansicht des Herrn von der Erde ausging, garnicht hoch genug anzuschlagen. Doch hat Holsten eine gründliche Untersuchung der Danielstelle ebenso wie eine Klarlegung des Verhältnisses der synoptischen Parusieaussagen zu jener atl. Weissagung unterlassen. Er geht eben nur vom Bewußtsein Jesu aus und findet, daß sich der Herr nur dann als den danielischen Menschensohn betrachten konnte, wenn er denselben für einen Erdenmenschen hielt. Damit wird aber immer noch nicht erklärt, wie die Bezeichnung ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου zum bloßen Messiastitel werden konnte. Wird der zum Himmel fahrende Messias Menschensohn genannt, so dachte man bei dieser Bezeichnung auch immer an seine Himmelfahrt. Der Umstand, daß jemand zum Himmel fährt, kann aber unmöglich begründen, daß der Betreffende zuvor auf Erden gelitten. Wir haben zwar selber Andeutungen von den Leiden des Messias in Dan. 7 zu finden gemeint, indessen die Bezeichnung Menschensohn wählt Daniel für den zum Himmel fahrenden; denn er will den merkwürdigen Umstand hervorheben, daß ein Mensch zu Gott gelangt. Nach Holsten soll die Bezeichnung Menschensohn an sich bedeutungslos gewesen sein, ein bloßer Titel, die mit demselben verbundenen Prädikate hingegen Ausdruck des Messiasbewußtseins Jesu. Nun werden aber doch durch die Bezeichnung Menschensohn die Gedanken des Zuhörers in eine ganz bestimmte Richtung geleitet, und wenn man nicht

annehmen will, daß Jesus nur für sich gesprochen, muß sich, natürlich immer unter der Voraussetzung, daß ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ein bloßer Titel gewesen — dem Zuhörer sehr oft der Widerspruch zwischen dem Ausdruck selbst und den mit ihm verbundenen Prädikaten aufgedrängt haben. Wie konnte der Herr von den Leiden, dem Tode dessen sprechen, der wie die Jünger wußten, zum Himmel fahren sollte? So muß man immer wieder auf die Wortbedeutung des Begriffs ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου zurückgehen.

Ein großer Teil der Aussprüche, in denen der Begriff ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου den zum Weltgericht kommenden Messias bezeichnet, findet sich in der großen Parusierede Matth. 24 und 25, Marc. 13, Luc. 21. In dieser Rede tritt aufs schärfste der zwischen dem Himmelreich und der Welt bestehende Gegensatz hervor. Die Weltmenschen werden bald als die Verfolgenden, bald als die Verfolgten geschildert. Nirgends wird also auch die Bezeichnung ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου besser am Platze sein als hier, wenn thatsächlich durch sie der Gegensatz des Messias zu den Weltmenschen ausgedrückt wurde. Und ebensowenig wie in der Parusierede steht die Bezeichnung Menschensohn in den sonstigen Aussprüchen über die Wiederkunft Christi bedeutungslos und als bloßer Titel. Eine Stelle giebt es allerdings, welche von den am Wortsinn des Begriffs ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου festhaltenden Erklärern ängstlich umgangen wird. Es ist dies das Wort Matth. 19, 28. Jesus antwortet den Jüngern, als sie nach dem Lohn für ihre Nachfolge fragen: ἀμὴν λέγω ὑμῖν, ὅτι ὑμεῖς, οἱ ἀκολουθήσαντές μοι ἐν τῇ παλιγγενεσίᾳ, ὅταν καθίσῃ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ἐπὶ θρόνου δόξης αὐτοῦ, καθίσεσθε καὶ αὐτοὶ ἐπὶ δώδεκα θρόνους κρίνοντες τὰς δώδεκα φυλὰς τοῦ Ἰσραήλ. Ohne die Bedingungen des zukünftigen Lohnes zu nennen, verheißt der Herr hier den Jüngern, daß sie auf 12 Stühlen sitzen und Israel richten werden. Dennoch kann ihm nach seinem sonstigen Verfahren nichts ferner gelegen haben, als weltliche Lohnsucht zu nähren. Matth. 20, 23 wird ausdrücklich gesagt, daß Gott allein über das Sitzen zur Rechten und Linken Christi verfüge. Bezeichnender Weise frägt der Herr die Söhne Zebedäi, ob sie seinen Kelch trinken könnten. Darin lag angedeutet, daß derjenige im zukünftigen Aeon der größte sein würde, welcher nach irdischen Vorteilen am wenigsten frage. Und wenn Gott es ist, der die Plätze zur Rechten und Linken Jesu vergiebt, so wird eben damit auch das Verhalten zu seinem Willen als das maßgebende bezeichnet. Eben

weil auch im Himmel der Wille Gottes geschehen muß, werden diejenigen daselbst an erster Stelle stehen, welche auf Erden nicht die weltliche Selbstliebe bethätigt haben. Christus hat hier auf Erden gedient, nicht um dereinst im Himmel auf weltliche Art herrschen zu können, sondern weil es dem Könige des Himmelreichs überhaupt eigentümlich ist, der erste Diener in seinem Staate zu sein. Sonst wäre er ja auch nicht König des Himmelreiches, und die von ihm gegen alles weltliche hervorgerufene Bewegung hätte schließlich doch nur eine Sanktionierung weltlicher Prinzipien zur Folge. — Ein so deutlicher Hinweis auf die Kontinuität der Verhältnisse des Himmelreiches, wie in den an die Zebedäiden gerichteten Worten, findet sich nun in Matth. 20, 28 nicht. Auch aus dem Begriffe παλιγγενεσία kann nichts für die überweltliche Art des Himmelreichs gefolgert werden. Wohl aber werden alle weltlichen Hoffnungen der Jünger zerstreut durch die Bezeichnung des Königs als ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου. Der gottgleiche Mensch regiert nicht wie die Weltkönige, also werden auch die Richter ihr Amt in einer dem Grundgesetze des Himmelreiches entsprechenden Form verwalten müssen. Diese Aussicht kann aber nur für den eine tröstliche sein, und der Lohn ein erstrebenswerter, welcher aus Liebe zu Gott und zum Nächsten, nicht aber, um dereinst über andere gestellt zu werden, also aus Selbstliebe, dem Herrn nachgefolgt ist.

3. Die johanneischen Aussagen.

1. Joh. 12, 34.

Joh. 12, 34 hat unter den johanneischen Stellen, in denen der Begriff ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου vorkommt, eine ähnliche Bedeutung wie Matth. 16, 13 unter den synoptischen. Auch hier wird der Ausdruck in Beziehung gesetzt zum Titel des Erwarteten: ὁ Χριστός, und zwar sind die Juden es, welche beide Bezeichnungen neben einander nennen. Nachdem der Herr nämlich kurz zuvor verheißen, er wolle alle zu sich ziehen, wenn er von der Erde erhöht sein würde, entgegnete die Menge: ἡμεῖς ἠκούσαμεν ἐκ τοῦ νόμου, ὅτι ὁ Χριστὸς μένει εἰς τὸν αἰῶνα, καὶ πῶς λέγεις σὺ, ὅτι δεῖ ὑψωθῆναι τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου; τίς ἐστιν οὗτος ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου. Ehe wir diese Entgegnung, welche geeignet erscheint, endgültigen Aufschluß darüber zu geben, ob der Begriff Menschensohn ein offizieller Messiastitel zur Zeit Jesu war, genauer

untersuchen, müssen wir noch feststellen, was nach dem ganzen Zusammenhange der Rede unter der Erhöhung Jesu zu verstehen ist. Nach der ausdrücklichen Versicherung des Johannes wollte der Herr damit auf die Art seines Todes, auf die bevorstehende Kreuzigung hinweisen (V. 33). Aber der Apostel sagt nicht, was sehr zu beachten ist, daß die Worte des Herrn schon in demselben Augenblicke, wo sie gesprochen wurden, von den Zuhörern auf die Kreuzigung gedeutet sind. Die Jünger werden sich erst nach der Auferstehung an diesen Ausspruch ihres Meisters erinnert und in ihm eine Vorhersage des Kreuzestodes gefunden haben, vgl. Joh. 2, 22: *ὅτε οὖν ἠγέρθη ἐκ νεκρῶν, ἐμνήσθησαν οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ ὅτι τοῦτο ἔλεγεν, καὶ ἐπίστευσαν τῇ γραφῇ καὶ τῷ λόγῳ ὃν εἶπεν ὁ Ἰησοῦς.* Hätte der Herr wirklich in erster Linie auf seine zukünftigen Leiden und seinen Tod hinweisen wollen, so würde er nicht einen so allgemeinen Ausdruck wie das *ὑψωθῆναι* gebraucht haben. Andererseits zeigen die Worte: *πάντας ἑλκύσω πρὸς ἐμαυτόν*, daß er seine Erhöhung zur Rechten Gottes im Auge hatte. Nur ein mit Macht und Kraft ausgestatteter Messias kann solche Verheißung wahr machen, nicht ein toter. Eine Andeutung Jesu, daß er sterben müsse, würden die Juden auch sicher benutzt haben, um sein Messiasbild als eine Karrikatur des wahren hinzustellen, sie würden gefragt haben: Wie kann der Messias sterben, wenn er doch nach dem Gesetz ewig bleiben soll?

So müssen wir denn denjenigen Auslegern entgegentreten, welche bei dem Hinweis Jesu auf seine Erhöhung an eine direkte Todesankündigung denken, also den meisten älteren und neueren, wie Frommann[1]), Lutz[2]), Lücke[3]), Hengstenberg[4]), Keil[5]), Nebe[6]) und vielmehr mit Luther, Beza, Meyer[7]), Godet[8]), Tholuck[9]), Kling[10]), Schanz[11]) eine beabsichtigte Doppelbedeutung des Ausdrucks annehmen. Schon Olshausen[12]) hat

[1]) Bibl. Lehrbegriff, S. 396.
[2]) a. a. O., S. 291.
[3]) a. a. O. z. d. St.
[4]) Komment. z. d. St.
[5]) Komment. z. d. St.
[6]) a. a. O., S. 17.
[7]) Komment. z. d. St.
[8]) Komment. z. d. St.
[9]) Komment. z. d. St.
[10]) a. a. O., S. 134.
[11]) Komment. z. d. St.
[12]) Komment. z. d. St.

darauf hingewiesen, daß man sich hüten müsse, solchen Doppelsinn in Rätselworten wegzuschaffen, weil die orientalische Weisheit dergleichen liebe, und die Worte Christi voll solcher Beziehungen seien. Obwohl nun das Bestreben des Herrn, zugleich auf seine Kreuzigung hinzuweisen, am wenigsten den Juden gegenüber von Erfolg gewesen sein dürfte, nehmen diese doch an seiner Aussage Anstoß und gebrauchen, was höchst auffallend ist, in ihrer Entgegnung die Selbstbezeichnung des Herrn. Frommann[1]), Lutz[2]), Weizsäcker[3]), Baur[4]), Hilgenfeld[5]), Holtzmann[6]), Stier[7]) folgern aus diesem Umstande, der Begriff Menschensohn sei zu damaliger Zeit ein offizieller Messiastitel gewesen. Sie werden aber dann auch sofort zu der Annahme gedrängt, die Lehre von dem ewigen Bleiben des Messias sei der Danielweissagung entnommen worden. Doch in diesem Falle hätte die gegnerische Antwort sicher gelautet: *ἠκούσαμεν ἐκ τοῦ νόμου ὅτι ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου μένει εἰς τὸν αἰῶνα.* Und weiter muß dem Umstande Rechnung getragen werden, daß die Juden, wie sie ausdrücklich sagen, den Begriff Menschensohn von Jesu gehört haben. Sie citieren seine Worte: *καὶ πῶς σὺ λέγεις ὅτι δεῖ ὑψωθῆναι τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου.* Man sollte dann aber allerdings auch vermuten, daß der Ausdruck vom Herrn kurz zuvor in diesem Sinne gebraucht sei. Und nicht unmöglich wäre es, daß V. 32 ursprünglich lautete: *ἐὰν ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ὑψωθῇ ἐκ τῆς γῆς, πάντας ἑλκύσει πρὸς ἑαυτόν*, was schon Maldonatus, Grotius, Heumann, Messerschmidt, Olshausen annahmen. Indessen nach Johannes hat der Herr offenbar sehr häufig mit dem Begriff *ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου* die Verkündigung seiner *ὕψωσις* verbunden, und, wie aus 3, 14; 8, 28 hervorgeht, auch den Juden gegenüber. So ist es höchst wahrscheinlich, daß letztere sich gerade bei den Worten 12, 32 der in diesem Zusammenhange so oft gebrauchten Selbstbezeichnung Jesu erinnerten, um so mehr, als noch 12, 23 von der Verherrlichung des Menschensohnes die Rede war, und die Erhöhung als Voraussetzung des *δοξάζεσθαι* angesehen werden mußte. Wir können

---

1) a. a. O. S. 396.
2) a. a. O. S. 291.
3) a. a. O., S. 766.
4) Bibl. Theol., S. 83.
5) Ev., S. 300.
6) a. a. O., S. 228.
7) a. a. O., S. 86.
8) Bibl. Theol., S. 60.

unter diesen Umständen nicht einmal der von Weiß gegebenen Erklärung beistimmen: „Wenn Joh. 12, 34 vorausgesetzt wird, daß das Volk die Begriffe des Gesalbten und des Menschensohnes identifizierte, so ist nicht zu übersehen, daß dies zu einer Zeit geschah, wo im Volke über den messianischen Anspruch dessen, der diesen Namen als Selbstbezeichnung brauchte, längst kein Zweifel mehr sein konnte." Gewiß führte der Ausdruck *ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου* den Zuhörer auf hohe Ansprüche Jesu, aber dieselben Leute, welche 10, 24 noch fordern konnten: *εἰ σὺ εἶ ὁ Χριστὸς, εἰπὲ ἡμῖν παῤῥησίᾳ*, sind sich hier auch nicht klar. Der Abstand zwischen Jesu und dem Erwarteten war ein so gewaltiger, daß sich ganz von selber immer noch die Frage aufdrängte, ob denn dieser Nazarener wirklich der Messias sein wollte. Wenn die Juden fragen: *τίς ἐστιν οὗτος ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου;* nachdem sie sich schon vorher entschieden, daß es sich nicht um den Messias handeln könne, so sind sie eben die *ἄνθρωποι* von Matth. 16, 13. Man ist geneigt, dem Menschensohn alle möglichen Ehrenstellungen zuzuweisen, nur der Messias soll er nicht sein. Und ironisch kann die Frage nicht gemeint sein, man würde ja dem Spotte ganz andere Worte geliehen haben.

So werden die Gegner des Herrn jede andere atl. Verheißung über die ewige Dauer der messianischen Herrschaft im Auge gehabt haben, nur nicht Dan. 7, 13. Und solcher Verheißungen gab es ja genug, z. B. 2. Sam. 7, 16, Ps. 89, 30; 110, 4, Jes. 9, 7 (hier übersetzt Rabbi Jonathan den Ausdruck „Vater der Ewigkeit" geradezu mit: „Der ewiglich bleibt, der Messias"), weiter Ez. 37, 25. Wäre thatsächlich das Monarchieenbild grundlegend für die jüdische Messiasidee zur Zeit Jesu gewesen, wie hätte man sich da Joh. 7, 27 mit dem Einwande begnügt, daß, wenn der Messias komme, niemand seine Abstammung wissen würde. Es ist doch geradezu wunderbar, daß Theologen wie Tholuck[1]) und Olshausen[2]) an dieser Stelle die Praeexistenzgedanken des Buches Henoch verwertet finden. Man vergleiche nur einmal die farbenprächtigen Schilderungen von der Einführung des Menschensohnes in die Welt, wie sie uns in den apokalyptischen Schriften entgegentreten, mit dem nüchternen Worte: *ὁ δὲ Χριστὸς, ὅταν ἔρχηται, οὐδεὶς γινώσκει, πόθεν ἐστίν!*

Uns bleibt bei dieser Sachlage nur die eine Folgerung aus Joh. 12, 34, daß die Stelle Dan. 7, 13, wenn sie überhaupt auf den Erwarteten

---

[1]) Komment. z. d. St.
[2]) Komment. z. d. St.

gedeutet wurde, jedenfalls nicht die Auslegung seitens der Zeitgenossen Jesu fand, bei welcher der Begriff Menschensohn als offizieller Messiastitel allein möglich war. Ueberall, wo wir bis jetzt die Danielweissagung für die Messiaslehre verwertet sahen, sei es nun im Buche Henoch, im 4. Buche Esra oder bei den Synoptikern, hat der Menschensohn die Grenze zwischen Himmel und Erde überschritten. Nur unter dieser Voraussetzung hat ja auch die Bezeichnung einen Sinn. Soweit wir aber über die Messiaslehre der Juden zur Zeit Jesu unterrichtet sind, liegt derselben nichts ferner als der Gedanke, daß der erwartete König sich in grundlegender Weise von den anderen Menschen unterscheiden werde. Man hielt Gott und Menschen streng auseinander und konnte die Wolkenfahrt des Messias nicht im eigentlichen Sinne nehmen. Die Wolkenfahrt wurde vielleicht als symbolische Darstellung der großen Macht des Erwarteten angesehen. Dann fehlte aber auch jegliche Veranlassung, die Bezeichnung Menschensohn als Messiastitel zu verwenden.

2. Joh. 1, 51.

Den Ausspruch Joh. 1, 51: ἀμὴν, ἀμὴν λέγω ὑμῖν, ὄψεσθε τὸν οὐρανὸν ἀνεῳγότα καὶ τοὺς ἀγγέλους τοῦ θεοῦ ἀναβαίνοντας καὶ καταβαίνοντας ἐπὶ τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου thut Jesus, nachdem er von Nathanael als Sohn Gottes und König von Israel bekannt worden. Wie Matth. 16, 13; 26, 64 wird auch hier der Begriff Menschensohn in engster Verbindung mit anderen messianischen Prädikaten genannt. Wenn der Herr nun die ihm von Nathanael beigelegten Ehrentitel in seiner Antwort nicht wieder aufnimmt, sondern sich den Menschensohn nennt, so erklärt sich dies Verfahren am besten daraus, daß der Jünger von einem minderwertigen auf das sicherste Erkennungszeichen des Messias geführt werden sollte. Allerdings darf dann das Hinauf- und Herabsteigen der Engel nicht auf den Beistand gedeutet werden, welchen der Menschensohn in seiner Wirksamkeit von Gott erfährt. Denn daß einem Gottesgesandten geholfen wird, ist unmöglich ein Größeres als sein übernatürliches Wissen, und μείζω τούτων soll doch Nathanael sehen. Vielmehr wird der Herr durch jenes Bild auf seine unzertrennliche Gemeinschaft mit Gott haben hinweisen wollen. Das Leben und Sein in Gott gestattet den sichern Rückschluß auf ein gottverwandtes Wesen. Wer ein übermenschliches Wissen hat, kann noch nicht ohne weiteres als Gottes Sohn gelten, wenn er aber in Gott lebt, so kann das nicht geschehen

ohne eine allseitige Wesensverwandtschaft mit Gott, und wiederum kann er nicht in dieser Weise Mensch sein, ohne Seinesgleichen der Heiland zu werden. Das ist der Messias und der König des Himmelreiches, welcher als Mensch Gott gleich ist.

3. Joh. 3, 13 ff.

Das wichtige Wort: *καὶ οὐδεὶς ἀναβέβηκεν εἰς τὸν οὐρανὸν, εἰ μὴ ὁ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ καταβὰς, ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ὁ ὢν ἐν τῷ οὐρανῷ*, findet sich im Gespräche Jesu mit Nikodemus. Letzterer redet den Herrn folgendermaßen an: „Meister, Du bist ein Lehrer von Gott gekommen, denn niemand kann die Zeichen thun, die Du thust.“ Mit dieser Aussage glaubt der Pharisäer offenbar die Bedeutung des Herrn gekennzeichnet zu haben. Nach seiner Ueberzeugung hat er das Wesen Jesu vollständig erkannt und erwartet vielleicht um deswillen eine Anerkennung. Doch er hat sich geirrt. Denn ihm wird die Antwort: *ἀμὴν, ἀμὴν λέγω σοι, ἐὰν μή τις γεννηθῇ ἄνωθεν, οὐ δύναται ἰδεῖν τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ.* Letztere Worte geben im Zusammenhang nur dann einen Sinn, wenn man bei der einfachen Bedeutung von *ἰδεῖν* stehen bleibt. Weiß[1]) hält den Ausdruck *ἰδεῖν τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ* für gleichbedeutend mit *εἰσελθεῖν εἰς τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν* (3, 5), indem er Verbindungen wie *ἰδεῖν θάνατον* (Luk. 2, 26, Hebr. 11, 5), *ἰδεῖν διαφθοράν* (Act. 2, 27), *ἰδεῖν πένθος* (Ap. 18, 7) vergleicht. Indessen wozu dann hier *ἰδεῖν* und kurz nachher *εἰσελθεῖν*, und warum die ursprüngliche und nächstliegende Bedeutung eines Verbs aufgeben, wenn sie allein in den Zusammenhang paßt? Weiß lehnt die Ansichten von Baumgarten-Crusius u. a., wonach Jesus dem Pharisäer habe zum Bewußtsein bringen wollen, er sei nicht als Lehrer gekommen, sondern zur sittlichen Umwandlung der Welt, oder von de Wette und Ebrard, welche Jesum andeuten lassen, nicht, wie man zu Wundern komme, sondern wie man ins Reich Gottes gelange, sei die Hauptfrage, oder von Keil und Luthardt, wonach der Herr lehrt, man müsse nicht einen äußerlichen Maßstab, sondern einen innerlichen ans Reich Gottes legen, mit Recht ab. Indessen auch er geht über den nächstliegenden Sinn des Ausspruches hinaus, wenn er meint, Jesus habe den selbstzufriedenen, nur nach neuer Belehrung verlangenden Pharisäer zum Bewußtsein seiner

---

[1]) Meyers Komment. z. d. St.

sittlichen Bedürftigkeit führen wollen, um die wahre Bedeutung des vor ihm stehenden Gottesgesandten klar zu machen und beginne daher, wie Marc. 1, 15, mit der Forderung, Buße zu thun, nur, daß er diese Forderung dem selbstgerechten Pharisäer gegenüber noch stärker als eine radikale hinstelle. — Aber zunächst ist doch von einer Selbstgerechtigkeit in den Worten des Pharisäers gar nichts zu finden. Er gesteht dem Herrn mehr, viel mehr zu als sich selbst und zeichnet sich sehr vorteilhaft vor seinen Kollegen aus, welche Jesum für einen Beauftragten Beelzebubs halten. Und hätte ihn der Herr zur Buße rufen wollen, so würde er es mit anderen, unzweideutigeren Worten gethan haben. Offenbar hat der Schriftgelehrte nur darin gefehlt, daß er die volle Erkenntnis von Jesu Wesen und Bedeutung zu haben meinte, und Jesus will ihm nur entgegnen, daß wer ihn erkennen wolle, ihm wesensverwandt und von neuem geboren sein müsse. So nimmt der Herr allerdings eine viel höhere Würde in Anspruch, als ihm von jenem zugestanden war, und er geht noch weiter, wenn er sich als Bringer einer neuen Ordnung der Dinge kennzeichnet, den man nicht nur erkennen, sondern auch sich gewinnen müsse.

Der nun folgende Einwand des Nikodemus, wie es denn möglich sei, daß jemand von neuem geboren werden könne ohne eine äußerliche, sichtbare Veränderung (V. 9), giebt dem Herrn Veranlassung, sein Verhältnis zu Gott und den übernatürlichen Dingen noch weiter zu erörtern. Die nähere Beschreibung des Vorgangs der Wiedergeburt wird verweigert. In irdischen Dingen habe man ihm nicht geglaubt, sagt der Herr, wie viel weniger würde man auf seine himmlischen Offenbarungen hören. Aber gleichsam, um sich von dem Verdachte zu reinigen, als ob er nur deshalb dem Nikodemus die erbetene Auskunft verweigere, weil er nicht im Stande sei, sie zu geben, fügt er hinzu, Niemand sei in den Himmel hinaufgestiegen, außer dem, der vom Himmel herabgestiegen, dem Menschensohn, der im Himmel sei. Wir haben hier eine ergänzende Aussage zu V. 3. Wer nicht von neuem geboren werde, hieß es dort, könne das Reich Gottes nicht sehen, und hier erfahren wir, daß Jesus selbst im Himmel lebt. Weiß[1]) u. a. haben allerdings eine imperfektische Fassung der Partizipialbestimmung ὁ ὢν ἐν τῷ οὐρανῷ gefordert, Meyer nahm sie zeitlos: „der im Himmel seinen wesentlichen Sitz, seine Heimat

[1]) Meyers Komment. z. d. St.

hat.“ Aber es muß dem Umstande Rechnung getragen werden, daß V. 14 von einem zukünftigen Erlebnisse des Menschensohnes die Rede ist. Es wäre doch sonderbar, wenn Jesus von der vergangenen und zukünftigen Lage des Menschensohnes gesprochen hätte, ohne mit klaren Worten auf seine Bedeutung für die Gegenwart hinzuweisen, und V. 14 setzt einen Zustand voraus, der durch die Erhöhung beendigt wird. Darum ist es nicht berechtigt, dem Partizipium ὢν seine präsentische Bedeutung zu nehmen. Wenn derselben auch die vorangehende Bestimmung εἰ μὴ ὁ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ καταβάς anscheinend entgegensteht, so hat sie doch eine Stütze an der ersten: οὐδεὶς ἀναβέβηκεν εἰς τὸν οὐρανόν.

Weiß ergänzt aus ἀναβέβηκεν den Begriff des im Himmel Gewesenseins und meint, der Herr habe sagen wollen, das, was bei jedem andern nur durch Aufsteigen in den Himmel vermittelt sein könne, wäre bei dem καταβὰς ἐκ τοῦ οὐρανοῦ selbstverständliche Voraussetzung. Aber warum hat der Herr dann nicht einfach gesagt: οὐδεὶς ἀναβέβηκεν εἰς τὸν οὐρανὸν, ἐγὼ δὲ κατέβην? Viel näher liegt es ja auch, dem Perfekt nicht das Gewesensein sondern das Sein im Himmel zu entnehmen, worauf auch die Bestimmung ὁ ὢν ἐν τῷ οὐρανῷ führt. So, wie die Worte lauten, hat der Herr nicht nur ein Hinaufgegangensein in den Himmel von sich aussagen wollen, sondern er hat auch anscheinend auf diese Thatsache großes Gewicht gelegt. Nun ist allerdings die Aussage: ὁ καταβὰς ἐκ τοῦ οὐρανοῦ entsprechend der gesamten Lehranschauung des Evangeliums auf ein wirkliches Verlassen des Himmelsraumes zu beziehen, das jetzige Sein des Menschensohnes im Himmel aber ist nicht im räumlichen Sinne zu nehmen, ebensowenig wie das ἀναβεβηκέναι als eigentliches gelten kann. Aber dies eigentümliche Verhältnis unter den einzelnen Gliedern unseres Wortes erscheint gerade als beabsichtigt, denn der nächstliegende Eindruck, den man von der Bedeutung des letzten Gliedes hat, ist der, es solle feststellen, daß der Menschensohn, obgleich er vom Himmel herabgestiegen sei, doch im Himmel weile. Dann ergiebt sich aber auch von selbst, daß dieses Sein im Himmel durch ein Hinaufsteigen veranlaßt sein muß. Und daß der Herr gerade auch auf die Bewegung, durch welche das Sein im Himmel ermöglicht wird, Gewicht legt, erscheint sehr erklärlich, **wenn er thatsächlich die Auffassung von der Wolkenfahrt Dan. 7, 13 hatte, welche wir ihm zugeschrieben haben.** Dann ist der Sinn seiner Worte: Nur einer soll ja in den Himmel hineinsteigen, und er ist bereits hinein-

gestiegen, nämlich der, welcher herabgestiegen ist, aber sich trotzdem im Himmel befindet, der Menschensohn. Daß Nikodemus ein Schriftgelehrter war, daß er die Danielstelle nicht so verstand und sie vielleicht überhaupt nicht als messianische Weissagung würdigte, konnte kein Grund für den Herrn sein, diesen Ausspruch zu unterlassen. Es war ja immerhin nicht ausgeschlossen, daß Nikodemus dadurch an die Danielstelle erinnert wurde und sich zu seinem Heil eingehend mit derselben beschäftigte.

Unsere Deutung von V. 13 wird durch V. 14 bestätigt. Denn liebte es der Herr nach der Darstellung des 4. Evangeliums, erst künftig durch ihn herbeizuführende Verhältnisse als schon in der Gegenwart bestehende hinzustellen, vgl. z. B. 4, 23: *ἀλλὰ ἔρχεται ὥρα καὶ νῦν ἐστίν, ὅτε οἱ ἀληθινοὶ προσκυνηταὶ προσκυνήσουσι τῷ πατρὶ ἐν πνεύματι καὶ ἀληθείᾳ*, 5, 25: *ἀμὴν, ἀμὴν λέγω ὑμῖν ὅτι ἔρχεται ὥρα καὶ νῦν ἐστίν, ὅτε οἱ νεκροὶ ἀκούσουσιν τῆς φωνῆς τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ* und 5, 28: *μὴ θαυμάζετε τοῦτο, ὅτι ἔρχεται ὥρα ἐν ᾗ πάντες οἱ ἐν τοῖς μνημείοις ἀκούσουσι τῆς φωνῆς αὐτοῦ*, vgl. auch 11, 25 und 26, so haben wir 3, 13 und 14 eine weitere Bestätigung dieser Eigentümlichkeit der Lehrweise Jesu. Eben nur von dem Gesichtspunkte aus, daß der Herr in V. 13 die Daniel-Weissagung als bereits erfüllt hinstellt, sind die unmittelbar darauf folgenden Worte: *καὶ καθὼς Μωϋσῆς ὕψωσε τὸν ὄφιν ἐν τῇ ἐρήμῳ, οὕτως ὑψωθῆναι δεῖ τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου* zu beurteilen. **Die beiden Aussagen 3, 13 und 14 stehen in demselben Verhältnis zu einander wie z. B. 5, 25 und 28.**

4. Joh. 8, 28; 12, 23.

Von der *ὕψωσις* des Menschensohnes hören wir weiter noch in der Stelle 8, 28: *ὅταν ὑψώσητε τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου, τότε γνώσεσθε, ὅτι ἐγώ εἰμι.* Hier wird durch den Begriff *ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου* die in der vorhergehenden Rede behauptete enge Gemeinschaft mit Gott wieder aufgenommen. Selbstverständlich fordern die Worte: *ὅτι ἐγώ εἰμι* als Ergänzung den Begriff Menschensohn. Im Zusammenhange ist vom Messias (Lücke, de Wette, Meyer, Hofmann, Godet) gar nicht die Rede. Richtiger dachte Weiß an den von oben Stammenden, Keil an den, welchen der Vater zur Errettung der Welt gesandt hat. Doch Jesu Abstammung von oben ist ja nur insofern von Bedeutung, als sie ermöglichte, daß er als Mensch Gott gleich war, und dies eben machte ihn zum Retter und Heiland der Welt.

An unserer Stelle tritt nun die Doppelsinnigkeit des Ausdrucks ὑψοῦν recht klar zu Tage. Denn einmal sind es die Juden, welche Jesum erhöhen, sodann wird betont, daß der Herr durch seine Erhöhung verklärt werden soll. So ist diese Aussage aufs engste mit denjenigen synoptischen Stellen verwandt, wo wir die Tötung und Auferstehung des Menschensohnes zu gleicher Zeit geweissagt fanden. Aber gerade die prägnante Bedeutung des Begriffs ὑψοῦν hätte auch auf seine Quelle führen sollen. **Der Herr konnte mit diesem einen Worte nur dann die Tötung sowohl wie die Erhöhung des Messias in den Himmel ausdrücken, wenn es thatsächlich eine Weissagung gab, in welcher zwei einander so diametral entgegengesetzte Erlebnisse des Erwarteten geschildert waren.** Und so wird auch hier wieder unsere Deutung der Daniel-Stelle gerechtfertigt.

Als besonders wichtig aber müssen wir den Umstand hervorheben, daß an allen Stellen, wo wir bei Johannes von der Zukunft des Menschensohnes hören, nur von einer Bewegung, deren Ziel der Himmel ist, geredet wird. Wie kann man also und besonders dort, wo der synoptische und johanneische Evangelienbericht für gleichwertig gelten, dem Herrn ein Verständnis der danielischen Wolkenfahrt zuschreiben, für welches nur die drei ersten Evangelien Anhaltspunkte bieten? Und liegt es nun nicht viel näher, daß der Herr, weil er in Dan. 7, 13 seine Himmelfahrt geweissagt fand, hieraus die Wiederkunft ableitete, als umgekehrt?

Sehr instruktiv ist vor allem das Wort Joh. 12, 23: ἐλήλυθεν ἡ ὥρα ἵνα δοξασθῇ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου. Es handelt sich hier um eine Huldigung von Angehörigen der Völkerwelt. Als etliche Griechen den Herrn zu sehen begehren, da wird er an die danielische Himmelsscene erinnert. Er weiß nun, daß die atl. Weissagung, wonach der Menschensohn mit der Herrschaft über alle Erdenvölker belehnt werden soll, bald in Erfüllung gehen wird. Bengel sieht in dem Verlangen der Griechen ein praeludium regni Dei a Judaeis ad gentes transituri. Um ein Präludium handelt es sich hier. Zwar davon, daß den Juden das Reich genommen werden soll, ist mit keinem Worte die Rede. Aber ein Präludium war der Vorgang, ein Präludium zur Einsetzung Jesu als Weltenkönig.

5. Joh. 6, 27; 53; 62.

Die Aussprüche 6, 27: *ἐργάζεσθε μὴ τὴν βρῶσιν τὴν ἀπολλυμένην, ἀλλὰ τὴν βρῶσιν τὴν μένουσαν εἰς ζωὴν αἰώνιον, ἣν ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου δίδωσιν ὑμῖν*, und 6, 53: *ἀμὴν, ἀμὴν λέγω ὑμῖν, ἐὰν μὴ φάγητε τὴν σάρκα τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου καὶ πίητε αὐτοῦ τὸ αἷμα, οὐκ ἔχετε ζωὴν ἐν ἑαυτοῖς* zeigen aufs deutlichste, daß der Herr sich mit dem Begriff *ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου* als Erdenmenschen, der jedoch Gott gleich sei, bezeichnen will. Es kann nicht zufällig sein, daß der Ausdruck zweimal genannt wird, wo von der vom Himmel herabgekommenen, Leben spendenden Speise die Rede ist. Einmal erscheint der Menschensohn als der, welcher das Himmelsbrot austeilt, sodann als Speise und Trank selbst. Das Auftreten des sonst bei Johannes so seltenen Begriffs gerade in diesem Zusammenhang legt es nahe, die Bezeichnung Menschensohn auf das geschichtliche Sein des Sohnes Gottes zu beschränken, nicht aber auf seine Praeexistenz auszudehnen. Eben daß ein Erdenmensch Gott ist, das macht ihn zum Erlöser der Menschen, zum Bringer des ewigen Lebens. Hätte der johanneische Jesus die Lehre Henochs vom praeexistenten Urmenschen acceptiert, und bedeutete der Begriff Menschensohn den himmlischen Menschen, so müßten wir doch irgendwo eine Andeutung haben, daß dieser himmlische Mensch seine frühere Seinsweise mit der jetzigen vertauscht habe. Aber im Prolog hören wir nichts von einem fleischgewordenen Menschensohn, und 6, 53 wird es als ganz selbstverständlich vorausgesetzt, daß der *ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου* die *σάρξ* hat.

Andererseits zeigt diese Stelle, daß es nicht angeht, die Bezeichnung so aufzufassen, als bringe sie nur das Menschliche am fleischgewordenen Logos zum Ausdruck. Sie umfaßt den ganzen Gottmenschen, im Menschensohn sind Gott und Mensch eine unzertrennliche Einheit, und darum allein verhilft das Essen und Trinken seines Blutes zum ewigen Leben.

Einer eingehenderen Untersuchung bedarf noch die Stelle Joh. 6, 62. Jesus sagt zu seinen Jüngern, welche darüber ärgerlich waren, daß er sich als die vom Himmel kommende Lebensspeise bezeichnete: *τοῦτο ὑμᾶς σκανδαλίζει; ἐὰν οὖν θεωρῆτε τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου ἀναβαίνοντα ὅπου ἦν τὸ πρότερον.* Das *σκάνδαλον* war durch die Worte 6, 58 hervorgerufen: *οὗτός ἐστιν ὁ ἄρτος, ὁ ἐξ οὐρανοῦ καταβάς*, nicht durch 6, 53: *ἐὰν μή φάγητε τὴν σάρκα τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου καὶ πίητε αὐτοῦ τὸ αἷμα, οὐκ ἔχετε ζωὴν ἐν ἑαυτοῖς.* Denn mag auch

Jesus an letzterer Stelle seinen Tod im Auge gehabt haben, so ist er doch dahin nicht verstanden worden. Durch das φάγητε und πίητε war der Vergleich mit der Speise festgehalten und eben nur bis ins einzelste durchgeführt. Hinzukommt, daß der Herr ja gar nicht mit diesem angeblichen Hinweis auf seinen Tod schließt, sondern noch einmal den Wert und die Bedeutung des Lebensbrotes aus dessen Herkunft ableitet. Würde er das Verhalten seiner Jünger als Folge der Todesankündigung betrachtet haben, so hätte er dieselbe in V. 6 wiederholen müssen. Das τοῦτο kann sich aber nur auf die kurz vorhergehende Aussage beziehen. Dazu ist der Ausdruck ἀναβαίνειν offenbar durch das καταβαίνειν (V. 58) hervorgerufen. Beachtet man dies nur, so ist der Sinn des in Frage stehenden Wortes: Wenn ihr euch darüber ärgert, daß ich vom Himmel herabgestiegen sein will, was werdet ihr thun, wenn ihr den Menschensohn sehen werdet hinaufsteigen, wo er zuvor gewesen?

Der Herr verschweigt, was seine Jünger bei der Himmelfahrt empfinden werden. Unmöglich kann er aber hierbei an eine Aufhebung des Ärgernisses gedacht haben, wie die meisten Ausleger annehmen. Mit Recht hat Weiß ergänzt: τοῦτο οὐ πολλῷ μᾶλλον σκανδαλίσει, indem er betonte, daß bei der Aposiopese, wenn sie dem Hörer oder Leser verständlich sein solle, in der logischen Verknüpfung der unzweifelhafte Hinweis auf das zu Ergänzende liegen müsse. Diese Erklärung wird dadurch unterstützt, daß οὖν bei ἐάν besonders häufig als Schlußfolgerung auftritt. Aber andererseits kann nicht die Rückkehr Jesu zum Himmel, sofern durch sie alle irdischen Hoffnungen abgeschnitten wären, der Anlaß zum größeren σκάνδαλον sein sollen, wie Weiß meint. Denn wenn der Menschensohn zu Gott ging, so lebte er doch, und seine Rückkehr blieb nicht ausgeschlossen. Uebrigens legt der Herr ja auf seine Entfernung von der Erde hier gar kein Gewicht. Das σκάνδαλον liegt in dem Hinaufgange zum Himmel, in einem Hoheitsanspruche Jesu, oder vielmehr gar nicht in einem Anspruche, sondern in einer künftig von den Jüngern selbst wahrzunehmenden Thatsache, vgl. das θεωρῆτε. Auch stellt ja der Herr gerade den Umstand, daß er das Lebensbrot *ist*, als Ursache des ersten σκάνδαλον hin.

Darauf führt besonders der Abschnitt V. 63—64, worin gesagt wird, daß nur der vom Heiland das Leben empfangen könne, der sich nicht vom Fleisch, sondern vom Geist regieren lasse. Und wenn Johannes dem hinzufügt, Jesus habe von Anfang gewußt, wer nicht an ihn glaubte,

so tritt uns hier wieder der prinzipielle Gegensatz zwischen Menschensohn und Menschen entgegen, welchen wir so oft bei den Synoptikern konstatieren durften. Diese Jünger sind aufgegeben; und darum wird ihnen die Himmelfahrt ihres Meisters erst recht zum Ärgernis. Natürlich ist der Ausdruck θεωρῆτε (V. 62) nicht im eigentlichen Sinne zu nehmen, vgl. das ὄψεσθε Matth. 26, 64. Der Herr denkt sich den Eindruck, welchen die Welt nach seinem Tode von der himmlischen Würde des Menschensohnes haben soll, offenbar veranlaßt durch die Einwirkung des heiligen Geistes. Denn nach Joh. 16, 8 wird letzterer die Welt durch sein Zeugnis von Jesu überführen in Beziehung auf die Sünde, auf die Schuldlosigkeit und auf das Gericht, und 16, 10 heißt es bezüglich des zweiten Punktes ausdrücklich, daß der Geist die Schuldlosigkeit des Herrn durch den Hinweis auf dessen Fortgang zum Vater zeigen werde.

Steht nun aber der Gebrauch, welcher an unserer Stelle von der Selbstbezeichnung Jesu gemacht wird, ganz auf der Linie ihrer Verwendung in den synoptischen Evangelien, und deutet der Begriff ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου nur an, wie die Lebensgemeinschaft dieses einen Menschen mit Gott den Weltkindern zum Anstoß und Verderben wird, so ist es von vorneherein unwahrscheinlich, daß mit der Bestimmung ὅπου ἦν τὸ πρότερον die Praeexistenz des Menschensohns als solchen gelehrt sein sollte. Die Vorstellung vom himmlischen Urmenschen liegt dem Gedankenkreise Jesu vollkommen fern. Der Herr will durch seine Selbstbezeichnung die Zuhörer gewiß machen, daß Gott jedem Heil und Segen anbietet, wenn er doch in ihm gegenwärtig ist. Hätte Jesus sich als den idealen, himmlischen Menschen hingestellt, so würde niemand in ihm den Erlöser gesehen haben. Denn was vom Ideal der Menschheit gilt, kann nicht auf den gewöhnlichen Sterblichen ausgedehnt werden. Im übrigen steht der ideale Mensch wiederum Gott nicht so nahe, daß er göttliche Funktionen ausüben könnte, er bleibt eben immer ein Mensch. Nur die Wesensverwandtschaft mit Gott berechtigt zur Sündenvergebung, zu einer ewigen, unumschränkten Herrschaft über alle Welt, und auf seine Gottgleichheit kann der Herr einzig und allein aufmerksam machen wollen, wenn er von einem vorzeitlichen Sein des Menschensohnes spricht. An unserer Stelle wie Joh. 3, 13 denkt er an seine göttliche Praeexistenz. Gegen Beyschlags[1]) Vorwurf, es sei die Willkür hülfloser Verlegenheit, wenn

[1]) Christologie, S. 29 ff.

man hier die reale Praeexistenz finde, man schiebe dem Menschensohn für die Zeit, da er vom Himmel kam und im Himmel war, geschwinde ein anderes Subjekt unter, den Logos oder Sohn Gottes, der dazumal noch kein Mensch gewesen, sagt Schulze treffend: „Es findet hier eben so wenig dies Unterschieben eines anderen Subjektes statt, als wenn ich z. B. sagte: Der Heidenapostel Paulus kehrte nach seiner Bekehrung von Damaskus nach Jerusalem zurück, wo er zuvor war — und diesen Satz dadurch erkläre, daß er vorher in Jerusalem wohl als jener Mensch Paulus war, aber noch nicht als der Apostel, sondern als der Christenverfolger; weil es sonst bekannt ist, daß er vor seiner Bekehrung nicht Apostel in Jerusalem sein konnte, so wird niemand dies aus dem Satze: wo er zuvor war, schließen können."

6. Joh. 5, 27.

Es bleibt nun noch zu erwägen, ob nicht der merkwürdige Ausspruch des Herrn Joh. 5, 27: *καὶ ἐξουσίαν ἔδωκεν αὐτῷ κρίσιν ποιεῖν, ὅτι υἱὸς ἀνθρώπου ἐστίν* in irgend einer Weise zur Erläuterung des Begriffs *ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου* dienen kann. Manche Ausleger halten die Form *υἱὸς ἀνθρώπου*, trotzdem die beiden charakteristischen Artikel fehlen, für identisch mit der Selbstbezeichnung Jesu. Wenn man aber die Artikellosigkeit aus der Prädikatsstellung des Begriffs erklären will, so muß darauf hingewiesen werden, daß das Prädikat im N. T. sehr oft mit dem Artikel vorkommt, daß es auch in der klassischen Gräcität Ausnahmen von der allgemeinen Regel giebt. An ein Citat aus Dan. 7, 13 zu denken, ist ebensowenig angebracht, warum haben wir denn nicht gerade in den Wiederkunftsverheißungen, wo doch vom Kommen des Menschensohnes auf den Wolken die Rede ist, die artikellose Form?

Wir können es nur für eine Rechtfertigung der von uns gegebenen Deutung des Begriffs ansehen, wenn derselbe an dieser Stelle verstümmelt erscheint. Man hätte mehr beachten sollen, daß Subjekt des Satzes *ὅτι υἱὸς ἀνθρώπου ἐστίν*, wenigstens zu ergänzendes Subjekt desselben *ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ* ist. Nachdem vom Sohne Gottes im Vorhergehenden ausgesagt, daß er gleich dem Vater das Leben habe in ihm selber, so wird nun hinzugefügt, der Vater habe ihm die Vollmacht gegeben, auch das Gericht zu halten. Fänden wir im letzteren Satze statt *υἱὸς ἀνθρώπου* — *ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου*, so würde sich der Herr mit

seiner Beweisführung im Kreise herumgedreht und nichts anderes als die Voraussetzung gefolgert haben. Denn bei dem Begriff ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου wird zwar immer davon ausgegangen, daß Jesus Mensch ist, zugleich aber auch die Einzigartigkeit seines Menschseins betont, und diese fordert den Schluß auf die Gottessohnschaft. Eben weil sich beide Begriffe ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ und ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου in gewisser Weise decken, mußte der eine hier unvollständig vorkommen. Während die Aussagen vom ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου immer den Schluß fordern, daß der Menschensohn gar nicht in der bestimmten Weise Mensch sein könne, ohne der Sohn Gottes zu sein, wird hier umgekehrt gefolgert, daß der Sohn Gottes nicht Mensch sein kann, ohne zugleich Richter der Menschen zu werden. Er richtet aber insofern die Menschen, als diese, da ihnen Gott selbst in seinem menschgewordenen Sohne leibhaftig entgegentritt, sich nun für oder gegen ihren himmlischen Herrn entscheiden können. Wer von Gott ist, wird dem ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου nachfolgen und das Leben von ihm empfangen, wer von der Welt ist, wird vom Lichte zurückfliehen und dem ewigen Verderben anheimfallen.

* * *

Als Resultat unserer Untersuchung der johanneischen Aussagen über den Menschensohn ergiebt sich mit unzweifelhafter Gewißheit, daß auch hier der Begriff ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου nicht als bloßer Messiastitel gilt, daß er vielmehr wie bei den Synoptikern den Grund der Messianität Jesu zum Ausdruck bringt. Zwar der Gegensatz des Menschensohnes zu anderen Menschen, den wir so stark in den nachcäsarensischen Aussprüchen des synoptischen Berichtes hervortreten sehen, ist bei Johannes nicht so stark betont. Doch fanden wir ihn angedeutet in den Aussagen Jesu über die Erhöhung des Menschensohnes. Somit ergeben sich bezüglich unseres Begriffes keine prinzipiellen Unterschiede zwischen der synoptischen und johanneischen Darstellung.

Schlußerörterungen.

Eine genaue Prüfung des atl. Sprachgebrauches ergab, daß die Selbstbezeichnung des Herrn auf die einzigartige Stellung hingewiesen haben muß, welche er unter allen Menschen Gott gegenüber einnehmen wollte. Allerdings können auch wir nicht dem Begriff ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου einen so deutlichen Sinn zuschreiben, wie wenn Jesus mit umständlichen Worten erklärt hätte: Ich bin der einzigartige Mensch unter allen Menschen Gott gegenüber. Nur andeutungsweise lag dies alles in dem Ausdruck. Der Artikel ὁ läßt verschiedene Deutungen zu, und aus der Form ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου geht nur hervor, daß ein Mensch Gott gegenübergestellt wird, nicht aber, daß es sich hier um ein Verhältnis handele im Sinne eines Verkehrs, einer Gemeinschaft.

Wie die Verbindung Menschensohn im A. T. dazu diente, das Menschsein als Charakteristikum der einen religiösen Größe gegenüber der anderen hervorzuheben, so kann auch der Herr zunächst mit seiner Selbstbezeichnung nichts anderes bezweckt haben. Er betont nachdrücklichst seine Zugehörigkeit zu den Menschen und unterscheidet sich von Gott. Er stellt so zu sagen einen Vergleich zwischen sich und Gott an, und das Resultat dieses Vergleichs lautet: Ich bin ein Mensch. Auffallend aber ist an den mit dem Begriff ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου verbundenen Prädikaten, daß sie durchweg etwas aussagen, was dem Menschen in seiner Unterschiedenheit von Gott nicht zukommt. So hat der Mensch, wie er als

Geschöpf Gottes auf Erden lebt, gleich anderen Geschöpfen das natürliche Verlangen nach einer Behausung, so hat er andererseits als Mensch im Gegensatz zu Gott nicht die Vollmacht, Sünden zu vergeben, und besitzt nicht die Herrschaft über den Sabbat. Auch ist es wider die Erfahrung, daß jemand, weil er ein Mensch ist, von Menschen verfolgt werde, oder daß er vom Tode auferstehen könne, oder daß er sogar im Himmel sei, auf den Wolken fahre, über die Engel herrsche. Bei einem großen Teil der Prädikate, welche Jesus mit seiner Selbstbezeichnung verbindet, ergiebt sich auf den ersten Blick, daß sie gerade Gott zukommen und nicht einem Menschen. Und bezüglich der Aussagen, welche sich auf das feindselige Verhalten der Menschen zum Menschensohn beziehen, folgt indirekt die Gottgleichheit als Ursache der zwischen beiden Größen bestehenden Spannung. Eben weil die Welt den Vater nicht kennt, kennt sie auch den Sohn nicht, weil sie den Vater haßt, verfolgt sie den, welchen er gesandt hat.

Der Artikel ὁ kann daher nur die Einzigartigkeit des Menschensohnes hervorheben, wenn man nämlich, was am nächsten liegt, einen Vergleich zwischen diesem Menschen und den anderen anstellt. Geht man aber auf Gott zurück, so könnte der ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου derjenige Mensch sein, welchen Gott verheißen, zu senden, welchen er gesalbt ꝛc. Aber um diesen Sinn mit der Selbstbezeichnung Jesu verbinden zu können, müßte man von der entsprechenden Absicht oder That Gottes wissen.

Jedenfalls ist so viel gewiß, daß der Begriff ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου in engster Beziehung zu dem andern ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ steht. Denn nicht nur der Bericht über das Jüngerbekenntnis, sondern auch die anderen Evangelienstellen, wo uns der Menschensohn als der Messias entgegentritt, heben die Gottessohnschaft des Erwarteten hervor. Und der Cäsareabericht legt es nahe, daß das Bekenntnis der Jünger gerade durch den beständigen Gebrauch der Selbstbezeichnung Jesu veranlaßt ist. Dieselbe scheint an dem Ausdruck ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ ihre Deutung zu haben. Nicht durch die Selbstbezeichnung Jesu für sich, wohl aber durch sie in Verbindung mit ihren Prädikaten wurden die Zuhörer darauf geführt, daß der Mensch, welcher zugleich Gott sein solle, d. h. der Messias, vor ihnen stehe.

Allerdings muß dann die Bezeichnung des Erwarteten als Sohn Gottes in Israel gebräuchlich gewesen sein, sonst hätte das Bekenntnis der Gottessohnschaft nicht das der Messianität involviert, und überhaupt

hätte der Herr durch seine Selbstbezeichnung nicht auf die Erkenntnis seiner Würde hinführen können. Hiermit steht der Umstand in Einklang, daß Nathanael gleich bei seinem ersten Bekanntwerden mit dem Herrn, daß der Hohepriester im Synedrium beide Ausdrücke ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ und ὁ Χριστός neben einander gebrauchen.

Eine ganze Reihe von namhaften Theologen hat nun zwar mit aller Entschiedenheit dem Ausdruck Sohn Gottes die Bedeutung eines gebräuchlichen messianischen Prädikates abgesprochen. Doch mußte man, um diese Meinung zu begründen, rücksichtlich der Stellen Joh. 1, 51 und Matth. 26, 64 zu allerhand künstlichen Deutungen greifen. Ohne alle Frage konnte Nathanael, wenn er noch nichts vom Herrn gehört, wenn er noch nicht von ihm belehrt war, den Messias nicht als Sohn Gottes bezeichnen, vorausgesetzt, daß man in Israel nichts von der Gottessohnschaft des Erwarteten wußte. Es wäre zwar möglich, daß Johannes der Täufer die neue Lehre aufgebracht hätte. Aber seine Anschauung vom Reiche Gottes und vom König desselben scheint doch im großen und ganzen mit der Anschauung weiterer Kreise des jüdischen Volkes in Einklang gestanden zu haben. Unmöglich ist es auch, daß der Hohepriester nur deshalb in seiner Frage die Begriffe Messias und Sohn Gottes neben einander gebraucht haben sollte, weil er beabsichtigte, dem Herrn eine Falle zu stellen. Wie hätte er es in öffentlicher Versammlung, als Vertreter Gottes und des Volkes, wagen dürfen, dem Messias ein Prädikat beizulegen, welches demselben nicht zukam! Dann wäre ja seine Frage selber eine Gotteslästerung gewesen, oder sie hätte lauten müssen: Hältst Du Deine Behauptung aufrecht, der Sohn Gottes zu sein, und willst Du hiermit aussagen, daß Du der Messias bist?

Eher scheint die bekannte Stelle Matth. 22, 41 ff. gegen die Gebräuchlichkeit des Ausdrucks ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ als messianischer Bezeichnung zu sprechen. Wenn auf die Frage Jesu: τί ὑμῖν δοκεῖ περὶ τοῦ Χριστοῦ; τίνος υἱός ἐστιν; die Antwort: τοῦ Δαυείδ erfolgt und nur diese Antwort, so scheint es ja, als hätte man nichts von der Gottessohnschaft des Messias gewußt. Denn es ist kaum denkbar, daß die Bezeichnung ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ nur darum nicht von den Schriftgelehrten angeführt wäre, weil der Herr gerade mit diesem Prädikat wirksam gegen seine Feinde hätte operieren können. Man lief doch immer auf diese Weise Gefahr, vor Jesu als unwissend zu erscheinen. Dagegen muß beachtet werden, daß die Pharisäer, so wie die Frage des Herrn

gestellt war, garnicht mit der Bezeichnung ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ antworten konnten, selbst wenn die letztere ein offizieller Messiastitel war. Denn dies eine steht fest, daß die Juden nie und zu keiner Zeit mit dem Ausdruck Sohn Gottes als messianischer Bezeichnung die Vorstellung einer realen Gottessohnschaft verbunden haben. So undenkbar eine völlige Nichtbeachtung atl. Aussagen wie 2. Sam. 7 und Ps. 2 ist, so wenig haben wir Grund zu der Annahme, daß man, selbstständig die atl. Aussagen weiterbildend, zur Lehre von einer realen Gottessohnschaft des Messias fortgeschritten ist. Alles spricht dagegen. Nur dann, wenn man auch dem Messias die Vollmacht der Sündenvergebung absprach, hat das Wort Marc. 2, 7 einen Sinn: τίς δύναται ἀφιέναι ἁμαρτίας εἰ μὴ εἷς ὁ θεός. Doch so, wie der Herr nach der Gottessohnschaft Christi fragte: τίνος υἱός ἐστιν; konnte nur eine Sohnschaft im eigentlichen Sinne gemeint sein. Es ist eben das Ungewöhnliche, einen Ausdruck im übertragenen Sinne zu gebrauchen. Tritt eine Bezeichnung in der Frage auf, so ist sie immer im eigentlichen Sinne gemeint; wenigstens kann der Fragende nicht verlangen und erwarten, daß man ihm anders antwortet. Darum wird auch durch die Stelle Matth. 22, 41 ff. keineswegs die Bezeichnung ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ als gebräuchliches Attribut des jüdischen Messias verneint. Doch verstand man die Gottessohnschaft nur in theokratischem Sinne, was wiederum nicht ausschloß, daß die Bezeichnung ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ als höchster Titel des Messias galt, daß gerade sie genannt wurde, wenn es, wie in der Scene vor dem Hohenrat, darauf ankam, die ganze Größe und Erhabenheit des Messias ins Licht zu stellen.

Der Herr dachte anders von der Gottessohnschaft des Erwarteten. Ihm bedeutete sie nicht eine Steigerung des Menschlichen, des menschlich Guten, des menschlich Hohen und Mächtigen, wenn auch zur höchsten Potenz, sondern er verstand unter Gottessohnschaft die thatsächliche Gottgleichheit. Es liegt aber auf der Hand, welche Veränderungen diese Neuerung im Messiasbilde selbst hervorrufen mußte. Das ganze Leben und Thun des Messias hörte auf, menschlich orientiert zu sein. Für den Herrn handelt es sich nicht mehr um eine Akkommodation der göttlichen Gebote an die Forderungen des menschlichen „Ich“, und ihm gilt die Welt nicht mehr als gleichberechtigte Größe neben Gott. Als Gottes Sohn thut er Gottes Willen und nur diesen, verwirft er eine gleichzeitige Verehrung Gottes und des Mammons, ein

gleichzeitiges Bemühen um Gottes und der Menschen Anerkennung, fordert er, daß man nicht nur den Freund, sondern auch den Feind liebe. Der König des Himmelreichs, wie er uns in Jesu entgegentritt, nimmt keine Rücksicht auf menschliche Sitten und Gebräuche. Nicht das achtet er für hoch, was in der Welt als hoch gilt, er trachtet nicht nach irdischer Herrlichkeit. Weltliche Güter sucht er nicht. Sein Herrschen besteht im Dienen, er gleicht in keinem Punkte den irdischen Königen. Und eben dieser Jesus nennt sich Menschensohn! Ja, war das nicht ein Hohn auf die Menschheit? Er, der die Menschheit als selbständige und mitbestimmende Größe auf religiösem Gebiete bekämpft, der nach dieser Richtung einen Vernichtungskampf gegen sie führt, verkündet's noch offen: ich bin der einzigartige Mensch!

Gewiß, diese Selbstbezeichnung in Verbindung mit ihren Prädikaten führte die Zuhörer sehr schnell darauf, daß Jesus der Sohn Gottes sein wolle! Wenn er sich als Mensch Gott gegenüberstellend, die Vollmacht der Sündenvergebung zu haben beansprucht, so lag sicher nichts näher als die Annahme, daß er der Messias sein wolle. Da hätte der Herr auch ebensogut sich gleich ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ nennen können. Aber es kam ihm auf mehr an, als die Welt mit seinen Ansprüchen bekannt zu machen. Er stellt sich als einzigartigen Menschensohn im Verhältnis zu Gott hin, um sofort den ganzen tiefeinschneidenden Gegensatz zwischen dem, was Israel von seinem Messiaskönige erwartete, und dem, was er als Messias ist und sein will, zu offenbaren. Er ist der Mensch, welcher der Sohn Gottes ist und der Messias, aber er ist es in dem Sinne, daß er nicht will, was menschlich, sondern was göttlich ist. Die Selbstbezeichnung Jesu war der Kampfesruf gegen das Israel, welches den Menschen vergötterte. Um seiner Selbstbezeichnung willen ist denn schießlich auch der Herr getötet worden. Angeblich war es ja die Lästerung Gottes, welche ihn ans Kreuz brachte. Angeblich wurde er deswegen getötet, weil er sich als Mensch Gott gleich gemacht. In Wahrheit aber verwarf man den Menschensohn, weil er die Menschheit gelästert hatte. Daß ein Mensch, und wäre es selbst der Messias, zur Rechten Gottes sitzen, auf den Wolken kommen sollte, war vom Standpunkt der jüdischen Theologie und Anthropologie aus undenkbar. Aber die Schriftgelehrten brachten nur in der Theorie Gott zu Ehren, in der Praxis saß der Mensch auf dem Thron. Man gab Gott in der Theorie die Ehre, um ihm in der Praxis um so mehr zu nehmen. Und dies war eben

das Gefährliche an der Lehre Jesu, daß sie in der Praxis dem Menschen jegliches Prestige raubte. Wer Gott sein will als Mensch, wer im vollen Umfange alle göttlichen Ehren und Rechte teilt, der kann eben auch nur als Gott richten, der wird den Weltmenschen zerschmettern. Darum traf die Prophezeiung Jesu vor dem Hohen Rat jeden einzelnen Zuhörer ins Herz, sie war für jeden eine Drohung.

In einer ganzen Reihe von Aussprüchen hat der Herr selbst die praktischen Konsequenzen aus der Gottgleichheit des Menschensohnes gezogen, allerdings durchweg nur bezüglich seines eigenen Verhaltens und Geschickes. Hierher gehört unter den vorcäsarensischen Worten in erster Linie die Stelle Matth. 8, 20. Aber gerade, daß hier dem Menschensohn der Besitz dessen abgesprochen wird, was jeder Mensch, auch der Geringste, sein eigen nennt, was selbst die Vögel und die Füchse haben, mußte die Zuhörer stutzig machen. Jenes Wort zieht unbarmherzig und schonungslos die Folgerungen aus der realen Gottgleichheit des Messias, und mußte bei jedem, der sich unter dem Erwarteten einen weltlichen König dachte, den Zweifel erwecken, ob die einzigartige Stellung, welche der Herr sich unter allen Menschen Gott gegenüber zuschrieb, wirklich auch die des Messias sein solle. Erst ein häufigerer Wechsel solcher Aussagen wie Matth. 8, 20 und Matth. 9, 6 und daneben das Schauen der Wunder des Herrn konnte die Gewißheit der Jünger hervorrufen, welcher Petrus bei Cäsarea Worte lieh. Aber wenn nun doch schließlich der Glaube an Jesum, als den Messias in den Jüngern konstant wurde, so konnte dies entsprechend dem Verfahren, welches der Herr beim Gebrauch seiner Selbstbezeichnung eingeschlagen hatte, nicht geschehen, ohne daß die weltlichen Vorstellungen vom Messias bei den Bekennern erschüttert und kraftlos geworden wären. Denn als Feind der Weltmenschheit hatte Jesus den gottgleichen Menschen gezeichnet, und nur der, welcher das eigene „Ich“ hassen gelernt hat, welcher das Band, wodurch er mit der Welt verbunden ist, zerschnitten, der kann den Feind der Weltmenschen als seinen Messias begrüßen.

Bei dieser Betrachtungsweise erhellt, wie notwendig die vorcäsarensischen Aussagen über den Menschensohn in der Verkündigung des Herrn waren, und man wundert sich fast, den Begriff *ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου* auch noch nach dem Messiasbekenntnis im Munde Jesu zu finden. Aber gerade jetzt mußte sich ja der Herr über seine und seines Reiches Zukunft äußern. Man erwartete nunmehr Thaten von dem, welchen man als

Messias bekannt hatte. Da nimmt denn Jesus den Begriff wieder auf, durch welchen er die Jünger auf seine Gottgleichheit geführt. Hatte man an dem Ausdruck ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου gelernt, die Gottessohnschaft des Herrn im eigentlichen Sinne zu verstehen, und den Messias als Gegner der Weltmenschen zu begreifen, so war diese Bezeichnung auch wie keine andere geeignet, alle weltlichen Hoffnungen bezüglich der Thaten und Geschicke des Herrn zu zerstreuen. Und sofern sich das Bekenntnis der Jünger auf der Gottgleichheit des Menschensohnes aufgebaut hat, sind alle nachcäsarensischen Aussagen dazu geeignet, den Glauben an den Messias zu befestigen, und es werden mit ihnen immer größere Beweise für die Messianität Jesu beigebracht.

Besonders nach Cäsarea findet sich eine Zusammenstellung des Begriffs ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου mit den andern: ὁ ἄνθρωπος und οἱ ἄνθρωποι. Man hat diesen Umstand bisher nicht genügend beachtet, sonst würden die Versuche, dem Ausdruck Menschensohn in den nachcäsarensischen Stellen die Bedeutung eines bloßen Titels zu geben, nicht so vielen Beifall gefunden haben. Diese ostentative Gegenüberstellung von Menschensohn und Menschen ist garnicht erklärlich, wenn nicht auf den Wortsinn des Begriffs ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου Gewicht gelegt wird. Allerdings werden nach Cäsarea dem Menschensohn direkt messianische Prädikate zugeschrieben, vgl. Matth. 16, 27: ἕως ἂν ἴδωσιν τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου ἐρχόμενον ἐν τῇ βασιλείᾳ αὐτοῦ, Matth. 19, 28: ὅταν καθίσῃ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ἐπὶ θρόνου δόξης αὐτοῦ. Aber darum braucht der Begriff noch nicht die Bedeutung eines bloßen Messiastitels zu haben. Nach Cäsarea wußten ja die Jünger, daß der Herr sich mit dem Ausdruck ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου als den gottgleichen Menschen bezeichnen wollte. Und wenn nun von dem gottgleichen Menschen ausgesagt wird, daß er Königsgewalt haben, daß er auf einem Thron sitzen werde, so wurden durch die Selbstbezeichnung des Herrn jene Vorstellungen vom Messiasreich modifiziert. Im Reiche des gottgleichen Menschen spielt die Weltmenschheit keine Rolle. Aber der Begriff dient in den Parusieaussagen nicht nur dazu, falsche Erwartungen bezüglich der Zustände im künftigen Messiasreiche zu zerstreuen, vgl. Matth. 19, 28, er läßt in den Gerichtsreden die ganze Größe und Schwere der Strafe ahnen, welche die Weltmenschen treffen wird. Ja, wenn erst der gottgleiche Mensch, den die Weltmenschen hier verworfen haben, im Besitze göttlicher Macht ist und Gericht hält, wie wird es da den ἄνθρωποι

ergehen! So sollen die Jünger mit der Welt brechen. Denn fallen sie wieder zurück in ihre alten Gewohnheiten und Sünden, suchen sie nicht Gottes Ehre, sondern ihren Vorteil, so wird ihnen dasselbe Los zu Teil werden wie denen, welche den Herrn gekreuzigt haben. Darauf kommt es an, daß der gottgleiche Mensch, wenn er nun erscheint, in den Seinen keine Weltmenschen findet. Die Jünger müssen wachen und bereit sein im Hinblick auf die Ankunft des gottgleichen Menschen, vgl. Matth. 24, 44, Luc. 21, 36.

Von der größten Wichtigkeit wird es nun sein, festzustellen, ob der Ausdruck ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου selbständig vom Herrn gebildet ist, oder ob er auf eine atl. Quelle zurückgeht. Die Beantwortung dieser Frage kann nicht mehr zweifelhaft sein, nachdem wir in den Aussagen Jesu über den Menschensohn so häufig den Spuren der Danielweissagung begegnet sind. Ausschlaggebend für die Identität des ntl. Menschensohnes mit dem danielischen ist der Umstand, daß von beiden Aussagen gemacht werden, welche auf einen Erdenmenschen nicht passen. Der danielische bar enasch kommt in den Himmel, also an einen Ort, wo er als Mensch nicht hingehört. Der ntl. ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου steht in seinem Thun und Leben in direktem Gegensatz zu den ἄνθρωποι, und auch er wird dereinst auf den Wolken des Himmels fahren. Dem gegenüber kommt ein Ausspruch wie Ps. 8, 5, wo es sich um einen Menschensohn handelt, der die Grenzen der Menschheit nicht überschreitet, garnicht in Betracht.

Es wird aber wichtig sein, näher zu bestimmen, wieweit sich das Abhängigkeitsverhältnis der ntl. Aussagen von der Danielweissagung erstreckt. Daß die Hinweise Jesu auf seine Wolkenfahrt nicht als bloße Zitate von Dan. 7, 13 angesehen werden können, meinen wir nachgewiesen zu haben, vgl. S. 106 ff. Die Wolkenfahrt des ntl. Menschensohnes geht nicht zum Himmel. Weiter steht der Ausdruck Menschensohn bei Daniel aber nur von dem zum Himmel fahrenden Messias und ist verwendet, weil der auffällige Umstand hervorgehoben werden soll, daß ein Mensch an einen Ort kommt, wohin er nicht gehört. Daß der Messias vor seiner Himmmelfahrt gelitten, läßt sich aus Dan. 7 indirekt schließen und wird durch einen Vergleich dieser Weissagung mit der von Dan. 9 zur Gewißheit. Aber eben weil die Menschensohnschaft des danielischen Messias nur aus dem bereits genannten Grunde hervorgehoben wird, können auch die Leidensaussagen, welche der Herr mit dem Begriffe

ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου verbindet, nicht als bloße Zitate betrachtet werden.

So läßt sich vermuten, daß Jesus von der Wolkenfahrt des Menschensohnes auf das Wesen desselben geschlossen hat. Und diese Vermutung wird durch das zu Nikodemus gesprochene Wort, Joh. 3, 13: καὶ οὐδεὶς ἀναβέβηκεν εἰς τὸν οὐρανὸν εἰ μὴ ὁ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ καταβάς, ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ὁ ὢν ἐν τῷ οὐρανῷ bestätigt, vgl. S. 117 ff.

Das Hinaufsteigen des Menschensohnes in den Himmel gilt als Beweis für seine himmlische Abstammung. Aber damit hat der Herr sich nicht begnügt. Denn die Prädikate, welche er dem ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου beilegt, weisen auf die Gottgleichheit hin. Diese folgt noch nicht notwendig aus der Wolkenfahrt des Menschensohnes. Es giebt ja noch andere Wesen im Himmel als Gott, nämlich die Engel und nach Ansicht des Henoch auch einen himmlischen Urmenschen. So wird der Herr weiter darauf gesehen haben, was der Menschensohn durch seine Wolkenfahrt erlangt: die gottgleiche Macht. Und hieraus zog er dann den Joh. 3, 13 analogen Schluß: Niemand erhält gottgleiche Macht, er sei denn gottgleich. Wie konsequent hierbei verfahren wurde, zeigt der Umstand, daß dem Menschensohne auch die Herrschaft über die Engel zugeschrieben wird. Alle diese Folgerungen ergaben sich von selbst aus der Weissagung, und sie beruhen keineswegs auf spitzfindiger Wortklauberei.

Aber auch auf das Verhältnis des Menschensohnes zu den Menschen weist die atl. Stelle hin. Denn es ist zu beachten, daß der k^e bar enasch nach dem Gericht über die Weltreiche und Weltkönige die gottgleiche Macht erhält. So steht er in direktem Gegensatz zu den Weltmenschen. **Auch Daniel kennt keine Gottgleichheit, welche sich nicht im schärfsten Gegensatze zur Welt äußerte.** Umsomehr aber ergab sich die Weissagung von den 70 Wochen als Ergänzung zu Dan. 7, als auch in ihr die beiden Merkmale der Gleichheit mit Gott und des Gegensatzes zur Welt hervortraten.

Eine Kombination der beiden danielischen Weissagungen fanden wir auch bei Pseudo-Esra. Leider sind jedoch die betreffenden Aeußerungen so kurz und unklar, daß sie kein deutliches Bild vom Menschensohne ergeben. Dagegen trägt der Menschensohn Henochs das Gepräge des himmlischen Urmenschen. Nirgends finden wir die Gottgleichheit des Messias gelehrt. Dies hängt damit zusammen, daß Henoch den Menschensohn nicht von der Erde her zu Gott kommen läßt. Derselbe befand sich schon im

Himmel als Mensch. Bezeichnenderweise fehlt jede Andeutung von einer Wolkenfahrt des Messias. Dieselbe war ja auch unmöglich für einen Menschensohn, der immer im Himmel gewesen und mit dem Alten der Tage gegangen war. Wir haben hierin eine prinzipielle Abweichung von der Danielstelle zu erblicken, wo die Wolkenfahrt das Hauptmoment bildete.

Der Verfasser des Henochbuches verdient insofern unsere Anerkennung, als er mit feinem Verständnis die Bedeutung der Wolkenfahrt für das danielische Messiasbild erkannt hat, während wir ihn darum tadeln müssen, daß er meinte, über den Menschensohn besser unterrichtet zu sein als der Prophet.

In Dan. 7 fand der Herr den Messias als gottgleichen Menschen geschildert, und durch andere Stellen der heiligen Schrift ließ sich diese Weissagung leicht ergänzen. Aber der Umstand, daß Dan. 7 kein genaues Bild vom Menschensohn bietet, daß die ganze Schrift zur Ergänzung desselben herangezogen werden muß, hindert uns, in dem Artikel ὁ des Begriffs ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου einzig einen Hinweis auf den danielischen Messias zu sehen. Es galt dem Herrn die allerdings bei Daniel am deutlichsten gekennzeichnete Gottgleichheit eines Menschensohnes für allgemeine Schriftlehre. Ueberall, wo er vom ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου spricht, hat der Begriff die Bedeutung: der gottgleiche Mensch.

Natürlich hindert dies nicht, daß Jesus seine Jünger in erster Linie auf die Danielstelle verwiesen zum Verständnis seiner Selbstbezeichnung. Daß thatsächlich derartige Belehrungen stattgefunden haben, schließe ich aus folgendem Umstande: Bei den Synoptikern finden sich in Verbindung mit dem Begriff ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου keine direkten Aussagen über den Hinaufgang des Menschensohnes in den Himmel, sondern nur Andeutungen. Gerade das Gegenteil ist der Fall bei Johannes. Aber dabei ist zu beachten, daß die nachcäsarensischen Aussagen in den ersten drei Evangelien mit sehr wenigen Ausnahmen sämtlich an die Jünger gerichtet sind, die betr. johanneischen Worte aber an die Juden. Diese merkwürdige Erscheinung kann nur darin ihren Grund haben, daß die Jünger bereits von der Fahrt zum Himmel wußten, daß ihnen die danielische Aussage bekannt war, während die Juden noch der Belehrung bedurften. Als Zeitpunkt für solche Unterweisung der Jünger ergeben sich von selbst die Tage von Caesarea. Hatte der Herr durch seine

Selbstbezeichnung den Jüngerkreis zur Erkenntnis und zum Bekenntnis seiner Gottessohnschaft geführt, so empfahl es sich nun, ihm zu zeigen, daß auch die Schrift von dem Messias als Menschen Dinge aussage, welche allein auf Gott paßten. Wenn die Evangelien uns über diese Belehrung ausdrücklich nichts berichten, so weisen sie doch durch die Wiedergabe von Aussprüchen, in denen auf die Schrift zur Erklärung der Geschicke des Menschensohnes Rücksicht genommen wird, indirekt darauf hin, vgl. Luc. 18, 31 und Matth. 26, 24.

Wir haben in der Einzelerklärung bereits festgestellt, daß der Begriff Menschensohn den Juden als Messiastitel nicht geläufig war. Es fehlten aber auch thatsächlich alle Vorbedingungen, damit dies hätte der Fall sein können.

Denn mag man nun die Danielstelle selbst oder die Apokalypsen Henochs und Esras oder die Worte Jesu in Betracht ziehen, überall wird mit dem Ausdruck Menschensohn auf solche Eigenschaften und Erlebnisse des Messias hingewiesen, welche einem Weltmenschen nicht zukommen. Nur darum nennt ja Daniel den Messias Menschensohn, weil von demselben Aussagen gemacht werden, welche nicht auf einen gewöhnlichen Menschen passen, nur darum findet sich derselbe Ausdruck bei Henoch, weil es etwas einzig dastehendes ist, daß ein Mensch mit Gott geht und immer bei ihm gewesen ist. Und der Herr verwendet den Ausdruck, um sich in Gegensatz zu allen andern Menschen zu stellen und seine Gottgleichheit hervorzuheben. **Nur dann also hätte die danielische Bezeichnung des Messias gebräuchlich werden können, wenn man von dem Erwarteten thatsächlich hoffte und glaubte, daß er die Grenzen des gewöhnlich Menschlichen überschreiten werde.** Den Juden zur Zeit Jesu aber galt der Messias für einen Erdenmenschen. Wenn sie von keinem andern als von Gott wissen, der da Sünden vergeben könne, so wissen sie auch nichts von einem gottgleichen Menschen; und wenn sie es so ungeheuerlich finden, daß der Herr, nachdem sie seine messianischen Ansprüche sicherlich schon ahnen, von sich aussagt: „Ehe denn Abraham ward, bin ich,“ dann sprachen sie dem Messias nicht nur die Gottgleichheit ab, sondern sie verwarfen auch die Lehre Henochs vom himmlischen Urmenschen. Was der Jude Tryphon in dem Dialog des Justinus Martyr sagt, Kap. 49: *πάντες ἡμεῖς τὸν Χριστὸν ἄνθρωπον ἐξ ἀνθρώπων προσδοκῶμεν γενήσεσθαι*, nachdem er in Kap. 48 die Lehre von der Gottheit und

der ewigen Praeexistenz des Messias für eine Thorheit erklärt hat, das war auch die Ansicht der Zeitgenossen Jesu. Liegt die Sache aber so, dann kann die Messiaslehre der pseudepigraphischen atl. Schriften nur als Privatmeinung gelten und hat niemals innerhalb des Judentums einen größeren Anhängerkreis gewonnen.

Um so größer und einschneidender war aber auch der Gegensatz, in welchen sich Jesus mit seiner Selbstbezeichnung zu der offiziellen Lehre und zu dem Glauben Israels setzte. Es gab für das religiöse Gefühl der Juden nichts Verletzenderes, als wenn sich jemand, unter ausdrücklicher Betonung, daß er ein Mensch sei, Gott gleichstellte. Wir begreifen, daß der Herr von ihnen als Gotteslästerer verurteilt wurde. Aber andererseits sind wir froh und selig darüber, daß der Herr gerade diese Selbstbezeichnung gebraucht hat. Denn einmal ist uns nicht verborgen, wie doch im Grunde genommen das Judentum gegen Jesum nicht so sehr die Ehre Gottes verteidigte, wie das eigene Interesse. Man würde keinen Augenblick mit der Anerkennung des Galiläers gezögert haben, wenn er die vorgeblich ihm eignende Gottgleichheit zur Aufrichtung eines weltlichen Reiches, zur Vertreibung der Römer benutzt hätte. Daß er es nicht gethan, auch aus dem Grunde nicht, weil er sonst sich selbst vor den Menschen groß gemacht hätte, daß er sich Gottes Sohn nannte als Mensch, ohne dabei seinen persönlichen Vorteil im Auge zu haben, daß er sich lieber kreuzigen ließ, ehe er das Bekenntnis: Ich bin als Mensch Gott gleich, aufgab, ehe er sich auch in den Dienst der Welt stellte, dies alles läßt uns Vertrauen zu ihm fassen. Und auf der andern Seite zeigt uns ein Blick auf das thatsächliche Verhältnis, in dem jeder einzelne von uns zur Menschheit steht, welchen Mut jemand vor sich selbst haben müßte, wenn er sich über Seinesgleichen erheben, wenn er sich mit dem identifizieren wollte, der uns geschaffen hat und erhält, dessen gewaltige Werke uns täglich entgegentreten. Als Mensch sich Gott gleichfühlen, trotzdem man in einem gebrechlichen, den Krankheiten und dem Tode unterworfenen Leibe einherwandelt, welcher Mut gehört dazu! Ja dazu ist mehr erforderlich als Mut, dazu gehört die Gewißheit: Ich bin Gott von Ewigkeit her gewesen.

Und doch sprechen wir heute nicht mehr von Jesu als dem Menschensohn! Nur die Theologen streiten über die Bedeutung der Selbstbezeichnung des Herrn. Die Gemeinde betet zu Jesu Christo dem Sohne Gottes. Und so soll es auch sein. Denn wir wissen ja, daß sich der

Herr den Menschensohn genannt hat, zunächst, um darauf zu führen, daß er der Sohn Gottes sei, sodann, um sich in Gegensatz zu den Weltmenschen zu stellen. Der Ausdruck diente bis zum Messiasbekenntnisse von Cäsarea dazu, die zwischen Jesu und den anderen Menschen bestehenden Unterschiede hervorzuheben und so die Erkenntnis seiner Gottessohnschaft anzubahnen. Nach Cäsarea ist er dem Herrn deshalb wertvoll gewesen, weil er sich am besten dazu eignete, ins Licht zu stellen, wie jene Unterschiede einen tiefeinschneidenden Gegensatz zwischen Menschensohn und Menschen in sich trügen. Wir würden uns also selbst ein Armutszeugnis ausstellen, wenn diese Bezeichnung in unseren Kirchen und Schulen die geläufige wäre. Das hieße doch, unter uns seien manche, welche die ganze Tiefe der Gottessohnschaft Jesu noch nicht erfaßt hätten, gäbe es Weltmenschen, denen der Herr am jüngsten Tage ein unerbittlicher Richter sein werde. Nein, die Gemeinde Jesu gilt ihrem Wesen nach wirklich als seine Gemeinde, als eine Gemeinde der Heiligen. Darum wird auch der Herr niemals in den Briefen der Apostel als *ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου* bezeichnet.[1]) Wohl hat es auch unter den Christen, an welche die Apostel schrieben, manche Mißstände gegeben, aber sie galten doch voll und ganz als Christen, und die Schwachen wurden um der wahren Gemeindeglieder willen geschont.

Nur einmal[2]) noch findet sich die Selbstbezeichnung Jesu im N. T. außer in den Evangelien. Der sterbende Stephanus ruft aus, Akt. 7, 56: „Siehe, ich sehe den Himmel offen, und den Menschensohn stehend zur Rechten Gottes." Aber diese Worte sind an Juden, an Weltmenschen gerichtet, und Stephanus sieht den Herrn bereit, herabzukommen auf die Erde, um als der gottgleiche Mensch seinen und seines Jüngers Tod an den Weltmenschen zu rächen.

---

[1]) Die Ausführungen Pauli über den zweiten Adam oder den Menschen aus dem Himmel (1. Kor. 15, 47 ff.) lassen das Charakteristische der mit dem Begriff *ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου* verbundenen Aussagen vermissen. Denn weder tritt die Gottessohnschaft des Messias deutlich hervor, noch erscheint das zwischen ihm und Adam bestehende Verhältnis als ein direkt feindschaftliches.

[2]) Ueber die Stellen der Apokalypse vgl. oben S. 57.

Appel

Die selbstbezeichnung Jesu: ...

125621

